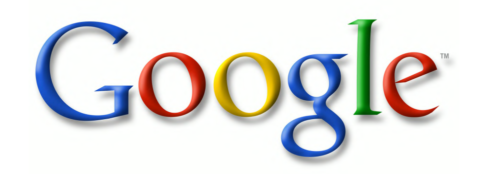
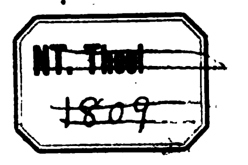



ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 5HDS 4




SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



Die

Unsterblichkeitslehre

des

Alten und Neuen Testaments.

Biblisch-dogmatisch entwickelt

von

adolph
Ad. Schumann,
Rector der höheren und mittleren Töchterschule zu Brandenburg a. H.

Berlin.
Druck und Verlag von G. Reimer.
1847.

Vorwort.

Bei der innigsten Ueberzeugung von der Hoheit und Göttlichkeit des Erlösers als des Sohnes des lebendigen Gottes, der beim Vater gewesen, ehe denn die Welt war, und der gekommen ist in die Welt, die Sünder selig zu machen, ist und bleibt es evangelische Freiheit, in der Schrift, die von ihm zeugt, zu forschen und zu immer hellerer Erkenntnifs der von ihm geoffenbarten Wahrheit hindurchzudringen. Dogmatische Fesseln und heilige Scheu vor dem Hergebrachten haben nach dem Zeugnifse der Kirchengeschichte nur zu oft den Geist gehemmt und den freien Blick getrübt, also dafs das Licht der göttlichen Wahrheit nur gebrochen oder durch Vorurtheile aller Art gefärbt in die Herzen dringen konnte. Wohl hat mit dem Abwerfen jener Fesseln neben treuer, redlicher Forschung in der Schrift auch menschlicher Wahn und Hochmuth einen freien Spielraum gewonnen; allein wo wäre eine Freiheit, die nicht gemifsbraucht werden könnte, und sie selbst deshalb lästern, zeugt von der äufsersten Befangenheit. Die gött-

liche Wahrheit, wie wir sie vom Herrn empfangen haben, und wie sie in den Büchern der heiligen Schrift uns vor Augen liegt, bedarf keiner menschlichen Stützen und wankt darum keinen Augenblick, wenn Tausende an ihr zu rütteln wagen. Wer gleich Besorgnisse hegt und wohl gar in einen ungöttlichen Eifer geräth, wenn diese oder jene Wahrheit der Schrift angegriffen oder bezweifelt wird, der hat wenig Glauben an die Göttlichkeit des Evangeliums und an die siegende Macht der Wahrheit, die aus allen Kämpfen nur um so strahlender hervorgeht, und noch weniger Vertrauen zu dem Herrn der Kirche selbst, der Alles, was in ihr vorgeht, nicht bloſs kennt und weiſs, sondern zuversichtlich zu ihrem Heile lenkt. Machen wir daher in dem Folgenden mit guter Zuversicht Gebrauch von unserer evangelischen Freiheit, so mag es sein, daſs wir Manchem Anstoſs geben und zu weit gegangen zu sein scheinen, und der Vorwurf des Unglaubens, mit dem man in unserer Zeit leider so freigebig ist, wird nicht ausbleiben. Eben so wird auf der andern Seite der Vorwurf der Befangenheit, des Stehenbleibens auf halbem Wege sich äuſsern. Doch wie dem auch sei, das ist unsere feste Ueberzeugung: die Wahrheit, die reine, lautere, göttliche, wird nur um so mehr erkannt, je mehr nach ihr gerungen und geforscht wird in der Schrift. Diese Forschung aber muſs eine, wenngleich bescheidene, doch durchaus unbefangene, von keinem dogmatischen Vorurtheil geblendete sein; denn ist sie das Letztere, so sieht sie nur, was sie eben sehen will, und bleibt gegen alles Andere blind und taub.

Wenden wir uns aber mit solchen Grundsätzen zur Erforschung der Lehre von der Unsterblichkeit im Alten

und Neuen Testament, so können wir unmöglich durch einander werfen, was die verschiedenen Verfasser der Schrift zu verschiedener Zeit und unter den verschiedensten Verhältnissen davon gelehrt haben: sondern wir müssen Rücksicht nehmen auf Zeit, Umstände und persönliche Verhältnisse, in denen sie lebten und schrieben; denn an eine magische Wirkung des göttlichen Geistes, der in ihnen war, können und dürfen wir nach der Schrift selbst nicht glauben, sondern sie wurden geleitet durch ihn und getrieben, ohne die menschliche Natur ihrer Seele dadurch zu verlieren, und ohne herausgerissen zu werden aus den Verhältnissen ihrer Zeit, aus dem Bildungszustande ihres Geistes, aus den Einflüssen ihrer Umgebung, aus der Einwirkung ihres Schicksals, ja der Geist Gottes selbst benutzte dies Alles und knüpfte daran für sie die höhere Erleuchtung und die Einführung in die tiefere Erkenntnifs der göttlichen Wahrheit. Wir können also nicht anders, als die Verfasser der heiligen Schrift nach einander, und zwar mit Rücksicht auf ihre Zeit und ihre Verhältnisse, betrachten, um zu erkennen, welche Einsicht und Vorstellung von der Unsterblichkeit ihnen eigen und durch Wirkung und unter Leitung des göttlichen Geistes zu Theil geworden war. Anders dagegen verhält es sich mit dem Erlöser selbst, in dem alle Schätze der Weisheit verborgen liegen, und welcher der Weg, die Wahrheit und das Leben selbst und darum geboren und in die Welt gekommen ist, dafs er die Wahrheit zeugen soll. Bei ihm kommt Alles auf die Erforschung des wahren Sinnes seiner Worte an, da wir gewifs sind, dann die volle, ewige Wahrheit selbst zu haben, während noch bei allen seinen Aposteln das Recht und die heilige Pflicht uns blei-

ben, auf ihre Lebensverhältnisse, ihre frühere Bildung und religiöse Anschauung die nothwendige Rücksicht zu nehmen, da sie eben erst durch den Umgang mit dem Erlöser und durch die Einwirkung seines Geistes zu der vollen Erkenntniſs der Wahrheit geleitet wurden. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die nachfolgende Darstellung der Unsterblichkeitslehre entstanden.

Indem ich jedoch dieselbe durch den Druck zu veröffentlichen wage, kann ich es nicht verhehlen, mit welcher Schüchternheit ich diesen Schritt thue. Denn ich bin mir wohl bewuſst, wie wenig diese meine Arbeit, die Frucht schöner, in der Beschäftigung mit dem Worte Gottes zugebrachter, Stunden, den Anforderungen genügt, welche die strenge Wissenschaft macht und machen muſs. Aber wenn auch nur wenig oder Einzelnes in ihr probehaltig befunden oder die Veranlassung wird zu gründlicherer Forschung und richtigerer Darstellung dessen, was die Schrift lehrt: so sehe ich mich reich belohnt. Jede Zurechtweisung, jede Belehrung, so sie nicht aus Vorurtheil oder dogmatischer Befangenheit, sondern aus gründlichem Studium der Schrift flieſst, wird dankbar von mir erkannt werden; denn ich kenne nichts Schöneres, als immer tiefer einzudringen in die Kenntniſs und Erkenntniſs der heiligen Schrift, wie sie ist, d. h. wirklich ist, nicht wie sie angesehen und ausgelegt wird von denen, die da geblendet sind von ihrer Dogmatik. Die Lehre von der Unsterblichkeit ist gewiſs eine wichtige, vielleicht die wichtigste unseres christlichen Glaubens; darum hielt ich es nicht für unrecht, mit dem, was ich von ihr nach bestem Wissen und Können in der Schrift gefunden, hervorzutreten, damit

Andere besser und gründlicher noch, als ich es vermochte, die Wahrheit suchen uud aussprechen möchten.

Von grofsem, gelehrtem Apparate ist das Schriftchen frei, da er oft nur erdrückend und die klare Uebersicht schwächend auf den Leser wirkt. Was ich benutzt habe, ist aus dem Werkchen selbst leicht zu erkennen. Ich habe selbstständig gesucht und geforscht, und in wie weit mir gelungen, was ich gewollt, überlasse ich gern Denen zu beurtheilen, welche mit inniger Liebe zur heiligen Schrift Unbefangenheit genug besitzen, nicht gleich zu verdammen, wenn von den ihrigen abweichende Ansichten in der Schrift gefunden und ausgesprochen werden. Die von mir angewandte Exegese ist einfach die historisch-grammatische; denn die sogenannte tiefe, die oft nur Einbildungen und Luftgebilde sieht, wird zuversichtlich nur so viel Werth behalten, als ihre Ergebnisse auf gutem, festem Grunde ruhen. Wenn indessen nicht überall, wo dazu Gelegenheit sich darbot, exegetische Ausführungen und Bemerkungen sich finden, so liegt der Grund darin, dafs entweder der Sinn der Stellen mir klar und unbestritten, oder die Widerlegung falscher Auffassungen eine verlorene Mühe schien. Die einzelnen von mir citirten Stellen sind nach der Uebersetzung de Wette's, welche bei den meisten Theologen als classisch gelten wird, aufgeführt, wenn nicht ein Zurückgehen auf den Urtext nöthiger erschien, oder meine Auffassung desselben von der de Wette'schen abwich. Der Abdruck der citirten Stellen schien mir aus dem Grunde wichtig und nöthig, damit das Material selbst dem Leser gleich vor Augen liege, und nicht durch Nachschlagen die Auffassung und Uebersicht des Ganzen erschwert werde.

Weiter habe ich nichts vorauszuschicken. Möge das Schriftchen selbst Zeugnifs ablegen, wie theuer mir die Schrift selbst und somit auch das Wort des Herrn in ihr ist: „Und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen!" (Joh. 8, 32).

Inhaltsverzeichnifs.

I. Die Lehre von der Unsterblichkeit im Alten Testament.

II. Die Lehre von der Unsterblichkeit im Neuen Testament.

Die Lehre von der Unsterblichkeit im Alten Testament.

Folgt man den Büchern des Alten Testaments nach der Zeitfolge ihrer Entstehung, von den ältesten herab bis zu den jüngsten, so kann man die allmähliche Entstehung, Entfaltung und Ausbildung der Unsterblichkeitslehre Schritt vor Schritt verfolgen, wird jedoch zugleich finden, wie verschieden sie noch immer von der durch Christus gelehrten und durch ihn geoffenbarten bleibt.

Fragen wir zuerst, was **Moses** über ein künftiges Leben lehrt, so ist bei ihm fast keine Spur einer Unsterblichkeitslehre zu finden. Wohl absichtlich hat er ganz davon geschwiegen; denn was er davon bei den Aegyptern kennen gelernt hatte, war jedenfalls, wie historische Zeugnisse darthun, so mit Mythen und Aberglauben verbunden, dafs er schon deshalb dergleichen von seiner reinen Gotteslehre fern hielt. Auch wollte er ohne Zweifel sein Volk auf ein gottseliges Leben hier auf Erden hinweisen und schnitt absichtlich alle Fragen nach dem Jenseits ab. Die Vorstellung von der menschlichen Seele, die wir bei Moses finden, ist jedoch eine durchaus erhabene, denn danach ist sie ein Ausflufs aus Gott, ein Hauch, der den Leib erst belebt (1. Mos. 2, 7). J e h o v a, heifst es, h a u c h t e i n s e i n e N a s e d e n O d e m d e s L e b e n s, u n d a l s o w a r d d e r M e n s c h e i n l e b e n d i g e s W e s e n. Allein als Sitz der Seele im Kör-

per wird das Blut genannt; denn die Seele des Fleisches ist im Blute, heifst es (3. Mos. 17, 11), und abermals: Das Blut ist die Seele, und du sollst nicht die Seele essen mit dem Fleische (5. Mos. 12, 23). Dafs aber wirklich nicht blofs die Thierseelen, sondern auch die Menschenseelen als ihren Sitz im Blute habend gedacht wurden, erhellt deutlich aus 1. Mos. 9, 5., wo gesagt wird: Und nur euer Blut für eure Seelen will ich rächen; an jeglichem Thiere will ich's rächen und am Menschen, an seinem Bruder will ich die Seele des Menschen rächen. Sieht man hier auf den Parallelismus, so steht Blut im ersten Gliede für Seele im zweiten, was nur dadurch erklärbar wird, dafs das Blut als Aufenthalt der Seele gedacht ward. In allen diesen Stellen nun ist נֶפֶשׁ für Seele gebraucht, und man hat darunter nur die thierische Seele, als das den Körper blofs belebende Princip (*anima*), verstehen wollen; allein dafs damit zugleich die vernünftige Seele gemeint sei, setzen Stellen wie Deutr. 26, 16. 1. Sam. 1, 15. Hohesl. 1, 7. aufser Zweifel. Es ist somit נֶפֶשׁ die von Gott gegebene Seele, das denkende, vernünftige Wesen in uns, dessen Vorhandensein in uns erst das Leben des Leibes hervorruft und bedingt *).

*) Man hat sich viel Mühe gegeben, den Untershied zwischen נֶפֶשׁ und רוּחַ recht streng hervorzuheben, um unter letzterem nur den von Gott gegebenen Funken, das geistige Wesen im Menschen zu verstehen, das nach der Lehre des A. T. selbst gar nicht das Schicksal der נֶפֶשׁ, der eigentlichen *anima*, nach dem Tode theile. Allein ein solcher Unterschied läfst sich gar nicht durchführen, da auch den Thieren רוּחַ zugeschrieben wird, der mit dem רוּחַ des Menschen ein und dasselbe Schicksal nach dem Tode habe, nämlich an ein und denselben Ort fahre, d. i. unter die Erde (Coh. 3, 19—21). Dafs aber auch רוּחַ blofs als belebendes Princip, als *anima*, gerade wie נֶפֶשׁ zuweilen gebraucht wird, zeigen folgende Stellen: 1. Sam. 30, 11—12. Judic. 15, 18—19. 1. Reg. 10, 5. Will man daher einen Unterschied machen, so kann es nur der sein, dafs נֶפֶשׁ mehr in Beziehung auf den Körper, mit dem der göttliche Funke verbunden ist oder war, also als Seele, רוּחַ dagegen

Ueber den Tod und den Aufenthalt der Seele nach dem Tode nun drückt sich Moses häufig in unbestimmter Weise also aus: Und er ward gesammelt zu seinem Volke (וַיֵּאָסֶף אֶל־עַמָּיו); so heifst es von Abraham (1. Mos. 25, 8), von Jacob (1. Mos. 49, 33), von Moses selbst (5. Mos. 32, 50). Dafs damit ein Aufenthalt unter der Erde, ein Schattenreich, gemeint sei, wird zwar nicht bestimmt gesagt, erhellet aber aus andern Stellen, wo von einem solchen, als dem Aufenthalt der Todten, die Rede ist. Es heifst שְׁאוֹל, und seiner erwähnt zuerst Jacob, als er seinen Sohn Joseph von einem Thiere zerrissen glaubt, denn er spricht: Ich will hinabgehen zu meinem Sohne trauernd in die Unterwelt שְׁאֹלָה (1. Mos. 37, 35), wofür Luther Grube übersetzt. Eben so spricht Jacob zu seinen Söhnen, dafs sie seine grauen Haare mit Jammer in die Unterwelt brächten (1. Mos. 42, 38 und 1. Mos. 44, 29). Dafs aber diefs שאול wirklich tief unter der Erde, in ihrem Schoofse, gedacht wurde, geht hervor aus der Erzählung von der Rotte Korah's, denn die Erde that ihren Mund auf, heifst es, und sie fuhren lebendig hinab in die Unterwelt, und es deckte sie die Erde (4. Mos. 16, 30, 33). Auch hier ist שְׁאֹלָה gebraucht. Ueber die Derivation des Wortes ist man ungewifs; vielleicht dafs es von שָׁאַל, fragen, kommt und den Ort bezeichnet, nach dem man vergebens fragt, der unbekannt ist (cf. Gesenius u. d. W.)

Eine nähere Beschreibung dieses Scheol findet sich auch wirklich bei Moses nicht, und erst in den späteren Büchern treffen wir auf genauere Bestimmungen. Man machte sich also allmählich bestimmtere Vorstellungen von demselben und entfaltete so den von Moses gegebenen Begriff.

mehr als der von Gott gegebene Hauch, Geist, zu fassen ist ohne dafs dem Wesen nach Seele und Geist Zweierlei sei, wie man das so gern annimmt, um für die Seele nach dem Tode ein anderes Schicksal, als für den Geist, annehmen zu können, und so die Lehre von dem Scheol, wohin nur die Seele, nämlich die *anima*, komme, zu rechtfertigen. Obige Stellen widersprechen dem ganz bestimmt.

So zur Zeit der Könige, schon des David und Salomo, bis hinab zum Exil.

Was erstlich **den Ort selbst** betrifft, so dachte man ihn sehr tief unter der Erde (Ps. 63, 10. Ps. 86, 13), als einen Abgrund (Ps. 88, 12. Hiob 26, 6), so dafs die Höhe des Himmels der Tiefe dieses Scheol entgegengesetzt wird (Hiob 11, 8). Es herrschte hier ewige Dunkelheit und schauerliche Finsternifs, weshalb folgende Ausdrücke vorkommen: Land der Dunkelheit und Todesnacht, Land der Düsterheit gleich Finsternifs, der Todesnacht ohne Ordnung, das da strahlet wie — Finsternifs (Hiob 10, 21 — 22. Hiob 38, 17), wo man nimmer das Licht schauet (Ps. 49, 20). Diefs Reich der Finsternifs erstreckte sich selbst unter dem Meere hin (Hiob 26, 5), und Niemand kehrte aus ihm an's Licht (Hoheslied 8, 6. Hiob 7, 9. 10, 21. Ps. 88, 11). Es verschlang alle Lebendigen, sofern alle dahin kamen durch den Tod (Prov. 30, 15 — 16); ja Pest und Seuche dienten ihm, die Menschen herabzuziehen (Hos. 13, 14); weshalb es ein Versammlungshaus aller Lebendigen genannt wird (Hiob 30, 23. cf. Prov. 21, 16). Es hatte Eingangspforten (Jes. 38, 10), die Niemand je gesehen (Hiob 38, 17); und nur vor Gottes Auge lag auch die ganze Unterwelt blofs und ohne Hülle da (Hiob 26, 6). Sie hatte Thäler, in denen ebenfalls die Abgeschiedenen wohnten (Prov. 9, 18).

Diese nun, **die Bewohner der Unterwelt**, werden Schatten, רְפָאִים, genannt, d. h. Matte, Schwache, Kraftlose, weil sie ohne Blut und daher ohne Lebenskraft gedacht wurden. Sie setzten hier ein gedanken- und empfindungsloses Leben fort; daher ihr Aufenthalt die Stille (Ps. 115, 17), das stille Land (Jes. 38, 11. Ps. 94, 17) heifst, wo man Gottes weder gedachte, noch ihn loben und preisen konnte (Ps. 6, 6. Ps. 115, 17. Ps. 30, 10), wo man Gottes Gnade und Treue, seine Wunder und Gerechtigkeit nicht mehr kannte, noch erfuhr, wo das Land des Vergessens war (Ps. 88, 12—13. Jes. 38, 11. 38, 18); ja Gott selbst gedachte dieser Schat-

ten nicht weiter; sie waren ausgeschlossen von seiner Hand (Ps. 88, 6), sie warteten seiner auch nicht mehr (Jes. 38, 18). Der Aufenthalt hier wird daher ein Ruhen genannt (Ps. 94, 17. Prov. 21, 16); denn jede Lebensthätigkeit hörte hier auf, Alle waren hier einander gleich (Hiob 3, 17—19. cf. Cohel. 9, 10). Nur ein Erbeben vor Gottes Allmacht wird ihnen noch zugeschrieben (Hiob 26, 5).

Aus dieser Darstellung erhellt, wie wenig man dieses Scheol als einen Aufenthalt der Todten ansehen kann, wo ihnen eine ihrem Leben angemessene Vergeltung zu Theil ward, und wo sie bis zu ihrer Auferstehung ein ihrem irdischen Leben entsprechendes glückseliges oder unglückseliges Loos hatten, wie neuere Theologen so gern dieses Scheol darstellen. Die Rückkehr zum Leben wird den Schatten ganz abgesprochen (Ps. 88, 11), sie harren nicht auf Gottes Treue (Jes. 38, 18). Ihr Dasein ist ein wahres Schattenleben, ohne Gefühl und ohne Erinnerung (cf. Ps. 88, 13).

Nur in der Erzählung von Henoch und Elias liegt die Andeutung auf ein seliges Fortleben bei Gott. Beide sterben aber auch nicht, sondern werden ihrer Frömmigkeit wegen hinweggenommen von der Erde und zu Gott entrückt (1. Mos. 5, 24. cf. Sir. 44, 16. 49, 16. Hebr. 11, 5. und 2. Reg. 2, 11). Jeden Falls war diese Vorstellung von einem Fortleben bei Gott nach dem Tode nicht Volksglaube, sondern die beiden Genannten machten eben eine Ausnahme von dem allgemeinen Loose der Sterblichen. Auch in 2 Stellen der Psalmen kann eine Andeutung einer seligen Unsterblichkeit bei Gott liegen, Ps. 17, 15 und Ps. 73, 24. Aber auch sie sind nicht Zeugnisse des allgemeinen Glaubens, gegenüber den unzähligen Stellen von einem Aufenthalt der Todten im Scheol, sondern Beweise hellerer Erkenntnifs bei Einzelnen. Die Stellen selbst aber lauten Ps. 17, 15: „Aber ich, durch Gerechtigkeit werde ich dein Antlitz schauen, mich sättigen, wenn ich erwache, deines Anblicks." Das spricht der Verf. im Gegensatz zu den Frevlern, die in die-

sèm irdischen Leben ihr Glück finden und nur auf das Irdische ihr Streben richten; und Ps. 73, 24: „Durch deinen Rath wirst du mich leiten und danach mit Ehren mich aufnehmen" Diefs kann wenigstens auf ein künftiges Leben bei Gott bezogen werden, wenngleich die Beziehung nicht unzweifelhaft ist. Ebenso ist es fraglich, ob die Stellen Prov. 25, 24. 12, 28. auf ein Leben im Himmel zu beziehen sind. An sich genommen und ohne Rücksicht auf die sonst im Buche klar vorkommenden Aeufserungen über das Scheol (cf. 9, 18. 21, 16. 30, 15—16), können sie allerdings eine solche Andeutung enthalten; denn sie lauten: Der Weg des Lebens geht aufwärts für den Weisen, dafs er entweiche der Unterwelt abwärts (15, 24), und: Auf dem Pfade der Gerechtigkeit ist Leben, auf gebahntem Wege kein Tod (Prov. 12, 28). Wenn man aber auf die sonst im Buche wiederholt vorkommende Verbindung zwischen Weisheit und Leben, und zwar dem irdischen, glücklichen, als Folge der ersteren (cf. 1, 33. 2, 18—20. 3, 2. 16—17. 22—23. 3, 13. 22. 5, 6 etc.), und auf die Verbindung zwischen Thorheit und Tod, d. i. dem Herabkommen zum Scheol (cf. 1, 19. 21, 16. 2, 18. 5, 5) achtet: so möchte die obige Erklärung jener Stellen wenigstens nicht über allen Zweifel erhaben sein *).

*) Ganz anders verhält es sich dagegen mit der bekannten Stelle im Hiob 19, 25, in welcher kein Unbefangener mehr die Auferstehungslehre finden wird, da Luther und vor ihm schon Hieronymus in der Vulgata einen solchen Sinn erst durch Veränderung des Urtextes hineingetragen haben; denn עַל־עָפָר יָקוּם übersetzt Luther: er wird mich aus der Erde auferwecken, da doch weder mich im Texte steht, noch יָקוּם heifsen kann: er wird auferwecken, wofür das Hiphil יָקִים stehen müfste; auch heifst עַל nicht aus, sondern auf. Hieronymus aber übersetzt gar: *et in novissimo die de terra resurrecturus sum.* Er verändert also die dritte Person geradezu in die erste und läfst den Hiob, was er von Gott, seinem Retter, spricht, von sich selber sagen. Die Stelle kann daher nach den Worten des Urtextes selbst nicht anders übersetzt werden, als: Ich weifs es, mein Erlöser lebt, und

Doch noch eines andern vorexilischen Glaubens ist hier zu gedenken, dessen nämlich, dafs man durch Beschwörung Todte aus der Unterwelt heraufrufen zu können meinte. Diefs glaubt wenigstens Saul und will den Samuel heraufbeschworen wissen durch ein Weib (1. Sam. 28, 8. 11). Er selbst sieht jedoch den Samuel nicht, sondern nur das Weib, das die Erscheinung näher beschreibt als einen alten Mann, mit einem Mantel umhüllt (1. Sam. 28, 14), woraus Saul schliefst, dafs es Samuel sei. Der Schatten des Samuel bezeichnet daranf sein Heraufbeschwören als ein Beunruhigen (v. 15.) und weissagt dem Saul, dafs er mit seinen Söhnen am andern Tage bei ihm, also im Scheol, sein werde (v. 19).

Kommen wir nun zu den biblischen Büchern, welche zur

zuletzt erscheint er noch auf der Erde (wird er auf der Erde stehen), nämlich um mich zu befreien und zu rechtfertigen, worauf Hiob in den folgenden Versen seine Zuversicht ausspricht, dafs er noch in diesem Leibe, wenngleich als Geripp, Gott, seinen Retter, schauen werde. Der Zusammenhang des ganzen Buches, wonach die Hoffnungslosigkeit nach dem Tode so schrecklich dargestellt wird (cf. 14, 7 ff., 7, 7. 10. 10, 21. 14, 14), spricht überdiefs so entscheidend gegen die Auferstehungsidee, die man in jener Stelle hat finden wollen, dafs die Sache selbst keiner weiteren Widerlegung bedarf. — Anscheinend mit weit gröfserem Rechte hat man die Auferstehungsidee in Hos. 6, 2. finden wollen, wo es von Jehova heifst: Er wird uns wiederbeleben nach zween Tagen, am dritten Tage wird er uns aufrichten, dafs wir vor ihm leben. Allein dabei vergifst man ganz den Zusammenhang und die bildliche Redeweise des Propheten. Er spricht von Gottes Strafgericht, das durch die Feinde über Israel und Juda (c. 5. 5) kommen werde. Wenn sie aber in sich gehen und sich bekehren, so sei Hoffnung da, dafs Jehova sich ihrer wieder erbarme. Diese Hoffnung sprechen die Reuigen selbst also aus: Er zerrifs uns und wird uns heilen, er schlug uns und wird uns verbinden (6, 1), worauf unmittelbar die obige Stelle folgt, die in diesem Zusammenhange offenbar bildlich dieselbe Hoffnung ausdrückt, dafs das Unglück nämlich in kurzer Zeit sich wenden, und ein glückliches Leben den Gebeugten und Reuigen wieder von Jehova geschenkt werden würde.

Zeit des Exils und in demselben entstanden (und wir rechnen unbedenklich dahin auch den jüngeren Theil des Jesaias), so erkennt man deutlich einen Fortschritt in der Vorstellung vom Scheol, woran sich gegen Ende des Exils die Hoffnung einer Auferstehung aus diesem Todtenreiche anknüpft. Die nähere Bekanntschaft mit der persischen Religionslehre aus dem Zendavesta, die man im Exil machte, und worin eine Auferstehung durch den Genufs des Lebensbaumes und durch den Lebensthau (*Asuest*) gelehrt wird, zeigt sich hier deutlich; denn auch Jes. 26, 19. wird gerade ein solcher Thau (טַל) als Bild der Wiederbelebung genannt. In der Stelle Jes. 14, 13. aber zeigt sich noch deutlicher, wie hekannt der Verfasser mit der pers. Religionslehre gewesen; denn er erwähnt „den Versammlungsberg im äufsersten Norden", der nach der Lehre des Zendavesta Al Bordsch hiefs, als der höchste Gipfel des Caucasus gedacht wurde, und der Versammlungsort der Götter war, wie bei den Griechen der Olymp (cf. Gesenius Commentar zum Jesaias). Um ihn sollten sich Sonne und Mond bewegen. Der König in Babylon dachte in seinem Stolz und Hochmuth, dahin sich zu erheben, also den Göttern gleichzustellen; nun aber ist er hinabgestürzt in die Unterwelt. So spricht hier der Prophet. Er kennt also bestimmt die persische Religionslehre und nimmt daraus auch die Hoffnung der Auferstehung her, die er jedoch nur auf die frommen Israeliten, die vor der glücklichen messianischen Zeit gestorben sind, ausdehnt (Jes. 26, 19).

Doch wie kam man allmählich zu dieser Vorstellung? Das fragt sich zunächst.

Nach dem Falle Jerusalems durch Nebukadnezar, also nach der Zerstörung beider Reiche, wird in den zur Zeit des Exils verfafsten Schriften das Leben der in der Unterwelt versammelten Schatten nicht mehr als so ganz empfindungslos und die Verhältnisse der Oberwelt vergessend geschildert. Im Gegentheil erscheinen jetzt die Schatten belebter und hre irdischen Verhältnisse fortsetzend. Es wird ihnen

Gefühl und namentlich Schadenfreude zugeschrieben, sie erheben sich bei der Ankunft neuer Ankömmlinge und reden. So läfst Jesaias die Schatten der Unterwelt bei der Ankunft des babylonischen Königs in Bewegung gerathen und ihm entgegen gehen; die Könige erheben sich von ihren Thronen und spotten seiner, da sein Stolz nun doch gedemüthigt und er ihnen gleich geworden sei, ein matter, kraftloser Schatten, wie sie (Jes. 14, 9—10 ff.). Ebenso läfst Ezechiel die Vornehmen und Gewaltigen in der Unterwelt sich trösten, als der mächtige Pharao von Aegypten ebenfalls hinabkommt (Ezech. 31, 16—17); die Schatten reden zu den zu ihnen hinabkommenden Aegyptern, und die einst so stolzen, mächtigen Völker, z. B. die Elamiter, tragen hier ihre Schmach (Ezechiel 32, 21. 24. 25. 30). Die Krieger und Helden der fremden Völker sind mit ihren Waffen in die Unterwelt hinabgesunken; man legte ihnen ihre Schwerter unter ihre Häupter (Ezech. 32, 27). Diefs Letztere ist indessen wahrscheinlich nur bildliche Bezeichnung für ihre Beerdigung oder Einscharrung, wobei man ihnen als Helden ihre Schwerter mit in das Grab gab; wenigstens weist der Zusatz: „deren Schuld auf ihren Gebeinen ruhet", auf ihre Leichname hin (Ezech. 32, 27). Pharao aber, der zu ihnen hinabkommt, sieht diese Helden alle in der Unterwelt und tröstet sich über sein und seines Volkes gleiches Schicksal (Ezeh. 32, 31).

Gegen Ende des Exils tritt nun die Hoffnung auf eine Auferstehung der frommen Israeliten, damit sie Theil haben an dem dann erscheinenden messianischen Heil, zu der Vorstellung vom Scheol hinzu. Man hatte bereits die Auferstehungslehre des Zendavesta kennen gelernt, nahm sie aber keineswegs vollständig an, so dafs man eine allgemeine Auferstehung der Todten glaubte, sondern blieb im Ganzen stehen bei der Vorstellung, dafs aus dem Scheol Niemand wieder zum Leben auferstehe. So heifst es in demselben Capitel bei Jesaias 26, 14., wo die Auferstehungshoffnung vorkommt, noch ganz bestimmt

von den Feinden Israels: „Todte leben nicht wieder auf, Schatten stehen nicht wieder auf: darum hast du geahndet und sie vertilgt und jedes Gedächtnifs an sie vernichtet." Wohl aber erscheint hier zuerst die Hoffnung, dafs Jehova's Todte, also die frommen Israeliten, zur Zeit der Rückkehr ins Vaterland auferstehen und das Land bevölkern würden. Diese Hoffnung ist zunächst ein frommer Wunsch, der in einem Liede, das man nach der Rückkehr in Jerusalem singen werde, von den Singenden dann als Hoffnung ausgesprochen werden soll. Die Exulanten sind nämlich zurückgekehrt und sprechen in dem Liede ihre Zuversicht aus, dafs Jehova das Volk mehren werde (Jes. 26, 15. cf. v. 1). Sie klagen, dafs die Schmerzen und Leiden, die das Volk als Geburtswehen der neuen messianischen Zeit ertragen, noch kein volles Glück dem Lande gebracht, es namentlich noch nicht bevölkert hätten. Da aber spricht plötzlich die frohe Hoffnung aus ihnen: „Aufleben werden **Deine** Todten (Jehova's), **meine Leichname** auferstehen (des Volkes)! Wacht auf und jubelt, ihr Bewohner des Staubes! Denn ein Thau der Pflanzen ist dein Thau, und die Erde gebiert die Schatten wieder." (Jes. 26, 19). Damit aber endet das Lied, und es ist zu bemerken, dafs die zurückgekehrten Exulanten sich ebenfalls noch mit dieser Hoffnung trösten sollen. Man sieht daraus, die Ansicht einer Auferstehung aus dem Scheol war noch neu; sie wird als ein Trost zuerst denen geboten, die bei der Rückkehr sich in ihren Erwartungen getäuscht sahen. So viel geht indessen aus dieser Stelle schon mit Bestimmtheit hervor, dafs man an eine Auferstehung des Leibes dachte, und man fand in der Annahme dieses Glaubens zugleich eine Lösung des alten Problems, weshalb gerade die frommen Israeliten so viel gelitten hätten und so unglücklich gewesen wären im Leben, ohne die messianische Zeit und das Glück, das sie durch ihre Frömmigkeit vor Allen verdient hätten, zu erleben. So glaubte man es zu lösen, indem man sie wiederaufleben und Theil nehmen liefs an dem messia-

nischen Heil. Die persische Auferstehungslehre legte diesen Gedanken nahe, und man ergriff ihn um so freudiger, je herrlicher man sich die messianische Zeit dachte.

Noch bestimmter und ausführlicher schildert schon Ezechiel diese Auferstehung der Todten Israels. Bei ihm sind es schon **alle** Todten Israels, das **ganze Volk**, das bis dahin gestorben (Ezech. 37, 11. 12), und er beschreibt recht eigentlich die leibliche Auferstehung auf sinnlich wahrnehmbare Weise. Er sieht sich in einem Gesicht versetzt in ein Thal voller Todtengebeine, die sehr verdorret sind, also schon lange daliegen, nnd mufs auf Jehova's Geheifs ihnen verkündigen, dafs sie wieder aufleben werden. Auf seine Worte und während er noch spricht, hört er ein Geräusch, es nähern sich die Gebeine, Sehnen sind darauf, Fleisch wächst, und es zieht sich Haut darüber; aber noch fehlt ihnen der Geist. Auf Jehova's Befehl ruft er den Geist aus den vier Winden (Weltgegenden), und es kommt in sie der Geist, und sie werden lebendig und treten auf ihre Füfse, ein sehr, sehr grofser Haufe. Darauf erklärt ihm Jehova, dafs diefs das ganze Haus Israels sei, und giebt ihm den Auftrag, dem Volke zu verkünden, dafs Jehova so die Gräber öffnen und das Volk herausführen und ins Land Israels bringen werde (Ezech. 37, 1—6. 7—13). Von dieser Hoffnung ging man endlich noch einen Schritt weiter und dachte, dafs bei der Herrlichkeit des neuen Jerusalems, wohin man zurückkehre, **der Tod selbst vom Jehova ganz vernichtet werden würde.** So heifst es nämlich in einem Dankhymnus bei Jesaias 25, 6 ff.; denn c. 24 — 27 bilden ein zusammenhängendes, wahrscheinlich von einem andern Verfasser, als dem sonstigen unächten Jesaias, in der letzten Zeit des Exils geschriebenes Stück (cf. Gesenius). Jerusalem, heifst es, werde ein festlicher Sammelplatz aller Nationen werden (c. 25, 6—7), worauf der Prophet also fortfährt v. 8: Es vernichtet den Tod auf ewig und wischt der Herr Jehova die Thränen von jeglichem Antlitz, und die Schmach seines Volkes nimmt er weg

von der Erde. Zu dieser, also verherrlichten Hoffnung hatte der Prophet in seiner Begeisterung sich aufgeschwungen. In welchem Sinne sie jedoch in Erfüllung gehen sollte, darauf giebt das N. T. allein die Antwort.

Nach der Rückkehr aus dem Exil finden wir daher diese Auferstehungslehre zum Theil ganz wieder aufgegeben oder, da die Erfahrung sie nicht bestätigt hatte, stark bezweifelt. Es machen sich nämlich zunächst **zwei Ueberzeugungen** von dem künftigen Leben geltend; die eine geht zurück zu der früheren Ansicht vom Scheol und findet ihre Vertretung hauptsächlich in Palästina, besonders bei der Sekte der Sadducäer. So im Cohelet, im Sirach, auch Judith und Baruch, welche Bücher sämmtlich in Palästina entstanden sind. Die andere erhebt sich zu reinerem Glauben an Unsterblichkeit und findet hauptsächlich in Alexandrien ihre Vertretung und unter den biblischen Büchern im Buch der Weisheit, das von einem alexandrinischen Juden geschrieben ist. Philo's Ansicht und die Meinung der Essäer gehören hierher. Zur Zeit der Maccabäer endlich, als die Hoffnung auf den nahen Eintritt der messianischen Zeit wieder lebendig wird, tritt von Neuem die Auferstehungslehre hervor und liegt offen ausgesprochen und weiter, als bisher, entwickelt im Daniel und 2. Maccb. vor Augen. Die Sekte der Pharisäer hielt an dieser Lehre fest.

Verfolgen wir nun diese **drei Glaubensansichten** nach einander!

Das Buch Cohelet, das im persischen oder macedonischen Zeitalter entstanden ist, sec. 5 od. 4 a. C. *), enthält starke Zweifel

*) Auf die nähere Nachweisung der Abfassungszeit der einzelnen alttestamentlichen Bücher ist darum hier nicht weiter eingegangen weil das eines Theils zu weit geführt hätte, andern Theils aber Uebereinstimmung darüber, soweit hier davon die Rede ist, bei den gründlichsten und unbefangensten Theologen und darum ziemlich allgemein vorhanden ist.

an der Fortdauer der Seele. Denn ausdrücklich erklärt der Verfasser, dafs Menschen und Thiere ein Schicksal hätten im Tode. „Wie dieses (das Thier) stirbt", spricht er, „so stirbt jener (der Mensch). Ein Lebenshauch ist Allen, und einen Vorzug des Menschen vor dem Thiere giebt es nicht (3, 19). Alles gehet dahin an Einen Ort. Alles ward aus dem Staube, und Alles kehret zum Staube" (v. 20). Darum ist dem Verfasser Lebensgenufs das Höchste; denn er spricht: „Nichts Besseres für den Menschen, als dafs er esse und trinke und seine Seele Glück schauen lasse bei seiner Mühe (c. 2, 24. cf. c. 5, 17). Bei solcher Ansicht des Lebens kann die zuletzt vorkommende Aeufserung: „Der Geist (od. Lebenshauch) geht zu Gott zurück, der ihn gegeben hat" (c. 12, 7) unter den vielen sonst vorkommenden Zweifeln eine bestimmte Bezeichnung einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode wohl kaum enthalten. Es liegt vielmehr darin nur die Versicherung, dafs Gott zurücknehme, was er gegeben (1. Mos. 2, 7), ohne dafs damit eine selige Unsterblichkeit des Geistes angedeutet sein soll. Denn also spricht derselbe Verfasser, nachdem er wiederholt zum Genufs des Lebens und zu uneingeschränkter Benutzung der Lebenskraft aufgefordert hat: „Denn kein Thun, noch Klugheit, noch Einsicht, noch Weisheit ist in der Unterwelt, wohin du gehst." (Coh. 9, 10). Er setzt also das Scheol noch ganz so voraus, wie wir es oben kennen gelernt haben, und läfst dahin die Todten kommen. Doch auch der Glaube an das Schattenleben im Scheol ist ihm nicht völlig gewifs, da er zweifelnd fragt: „Wer weifs, ob der Lebenshauch der Menschensöhne in die Höhe steigt, und der Lebenshauch des Thieres hinabfährt unter die Erde? (Coh. 3, 21). Genug, wir haben hier die sich bildende sadducäische Denkart vor Augen.

Das Buch Sirach, im 3ten oder 2ten seculo a. C. entstanden, hält ebenfalls den alten Glauben an das Scheol noch fest

und weiſs von einer Auferstehung nichts. Der Verfasser ist ein Palästinenser, und das Buch ursprünglich hebräisch geschrieben, wodurch die oben ausgesprochene Ansicht ebenfalls Bestätigung erhält. In der Unterwelt, spricht der Verfasser, darf man kein Wohlleben suchen (Sir. 14, 16). Wer kann den Höchsten in der Unterwelt preisen und ihm lobsingen? Für den Todten, als der nicht mehr ist, hat Lobsingen ein Ende (Sir. 17, 27. 28). Es ist kein Wiederkommen aus dem Scheol, darum soll man das Andenken an die Todten ruhen lassen (Sir. 38, 21. 23). Man klagt in der Unterwelt nicht (Sir. 41, 4). Das Andenken an den Tod ist bitter (Sir. 41, 1). Es ist hier also dieselbe Lehre von dem Scheol, wie vor dem Exil. Der Tod wird überdieſs als Strafe Gottes bezeichnet (Sir. 18, 24); denn bei dem Glauben an ein solches Schattendasein in der Unterwelt muſste der Tod so erscheinen. Besonders aber ist er Strafe der Bösen, weil sie ihr Wohlleben damit verlieren; für sie ist er Untergang (Sir. 41, 10), wofür Feuer und Wurm gesetzt wird (Sir. 7, 17), was jedoch nicht eine besondere Strafe nach dem Tode bezeichnen soll, sondern nur den Tod selbst, da die Leiche entweder verbrannt oder von Würmern gefressen ward (cf. Jes. 66, 24., wo deutlich von den Leichnamen die Rede ist, und dieselben Worte gebraucht werden). Dabei legt Sirach hohen Werth auf Nachruhm, so daſs bei ihm Unsterblichkeit in dem Fortleben des guten Namens besteht (Sir. 44, 10. 12. 13. 14). Denn weil das Schattenleben im Scheol keine wahre Unsterblichkeit ist, er also daraus keinen erhebenden Trost schöpfen kann, so tröstet er natürlich mit der Unsterblichkeit des Ruhmes hier auf der Erde.

Im Buche Baruch, zur Zeit der Maccabäer, sec. 2 a. Chr. geschrieben, und zwar ebenfalls in Palästina, finden wir dieselbe Ansicht vom Scheol. „Denn nicht die Verstorbenen, heiſst es, in der Unterwelt, deren Geist aus ihren Eingeweiden genommen ist, geben dem Herrn Ehre und Gebühr" (Bar. 2, 17).

Bei Judith endlich, welches Buch zur Zeit der Belagerung Jerusalems entweder durch Titus 70 p. C. oder gar durch Hadrian 132 p. C. entstand, findet sich ebenfalls nichts über eine Fortdauer der Seele, sondern es wird nur eines Gerichtstages hier auf Erden gedacht, an welchem die Feinde Israels vom Allmächtigen bestraft, und über ihr Fleisch Feuer und Würmer gebracht werden, dafs sie im Schmerzgefühl heulen in Ewigkeit (Judith 16, 17); also ein schmerzlicher Tod des Leibes wird als ihre Strafe angegeben, so dafs, wenn man Ewigkeit urgiren will, dieser körperliche Schmerz sich auch nach dem Tode im Scheol fortsetzt.

Wenn aber im Ganzen danach der Glaube an das Scheol in Palästina Volksglaube blieb, obgleich auch hier Zweifel daran sich regen mochten (Coh. 3, 21): so finden wir bei den gebildeteren alexandrinischen Juden, die sich durch jenen Volksglauben nicht mehr befriedigt fühlen mufsten, eine edlere Unsterblichkeitslehre, die sich im Buch der Weisheit klar und offen ausspricht.

Der Verfasser, ein Alexandriner sec. 2 a. C., erklärt bestimmt, dafs Gott nicht Lust habe am Untergange Lebendiger, ja den Tod selbst nicht geschaffen habe (Weish. 1, 13), sondern durch den Neid des Teufels sei er in die Welt gekommen (Weish. 2, 24), und dafs Gerechtigkeit, d. i. Tugend, dem Tode nicht unterworfen sei (Weish. 1, 15); Frömmigkeit empfange Lohn, und schuldlose Seelen einen Siegespreis (Weish. 2, 22); denn Gott habe den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen (Weish. 2, 23). Die Seligkeit der **Gerechten** nach dem Tode aber wird so geschildert, dafs sie Gnade und Barmherzigkeit bei Gott finden (Weish. 3, 9), keine Qual sie berühre (3, 1), sie in Frieden sind (3, 3), ewig leben (5, 15), bei Gott bleiben (3, 9), unter die Söhne Gottes gerechnet werden und ihr Loos unter den Heiligen haben (5, 2). Sie empfangen Vergeltung und Lohn (3, 7. 5, 15); denn sie werden aufglänzen

und wie Funken über Stroh dahinfahren (3, 7); sie werden das herrliche Reich und die Krone der Schönheit aus der Hand des Herrn erlangen (5, 16), werden Völker richten und über Nationen herrschen, und der Herr wird ihr König sein in Ewigkeit (3, 8). Ihre Hoffnung also sei der Unsterblichkeit voll (3. 4); denn Beobachtung der Gesetze sei Sicherung der Unsterblichkeit, diese aber bringe in Gottes Nähe (6, 18—19). Die **Bösen und Lasterhaften** aber hätten keine Hoffnung und am Tage der Entscheidung keinen Trost, sie hätten ein schlimmes Ende (3, 18—19). Sie werden nach dem Tode ein ehrloser Leichnam und zur Schmach sein unter den Todten in Ewigkeit (4, 18). Mit Furcht und Schrecken würden sie nach dem Tode die unerwartete Seligkeit der Frommen sehen (5, 2), und wie sie selbst keine Spur von sich hinterlassen hätten (4, 20. 5, 15). Sie werden bis aufs Aeufserste zerstört werden und im Schmerz sein (4, 19), denn sie werden zur Zusammenrechnung ihrer Sünden furchtsam kommen, und ihre Missethaten werden sie ins Angesicht strafen (4, 20). Darum ist die Hoffnung des Gottlosen wie Spreu, vom Winde fortgeführt, und wie dünner Staub, vom Sturme vertrieben, und wie Rauch, vom Winde zerstreuet (5, 14).

Der Verfasser lehrt also nach dem Tode ein Fortleben der Seele, ein Gericht und eine ewige Vergeltung, und nähert sich also sehr der christlichen Lehre vom künftigen Leben; nur scheint es, als habe er eine völlige Vernichtung der Bösen nach dem Tode im Sinne gehabt; denn das scheinen manche Stellen anzudeuten (4, 19. 5, 10—15), besonders der Gegensatz v. 15: Aber die Gerechten leben ewig (cf. 3, 18 u. 19).

Wir kommen nun zu der dritten Ansicht von dem künftigen Leben, welche ein Wiederaufnehmen und Weiterführen der Auferstehungslehre, wie sie gegen Ende des Exils gelehrt ward, ist und im Daniel und 2. Maccabäer hervortritt. Hier macht ssich chon der Pharisäismus geltend, welcher beim Festhalten

an allem Alten und Ueberlieferten auch die Auferstehung, und zwar die leibliche, zum Dogma erhob. Dafs aber pharisäische Ansichten dem Verfasser des Daniel nicht fremd waren, zeigt sich in der übertriebenen Vorstellung von der Kraft der Almosen (4, 24), in dem dreimaligen Beten des Tags (6, 10. 3, 11), in der Enthaltung von profaner Speise (1, 12 ff.), worauf gerade die Pharisäer so streng hielten.

Im Daniel nun, zur Zeit der Maccabäer c. 170 a. C. geschrieben, wird eine Auferstehung zur messianischen Zeit gelehrt, gerade wie Jes. 26 und Ezech. 37. Es werden schwere Drangsale, wie noch nie gewesen, vorhergehen (Daniel 12, 1). „Das Volk wird dann gerettet werden, alle die aufgeschrieben sind im Buche des Lebens. Und Viele von den im Erdenstaube Schlafenden werden erwachen, diese zum ewigen Leben und jene zur Schande, zum ewigen Abscheu. Aber die Verständigen werden glänzen wie der Glanz der Veste, und die, welche die Vielen zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne ewiglich und immerdar (Dan. 12, 2—3). Es wird demnach hier nicht, wie bei Jesaias, nur eine Auferstehung der Frommen, auch nicht, wie bei Ezechiel, nur eine Auferstehung aller Todten des jüdischen Volkes zur Theilnahme am messianischen Heil gelehrt; sondern es wird bestimmter hier eine Auferstehung *Vieler* angenommen, unter denen jedoch ein Unterschied sein wird, da Gute und Böse unter den Auferstandenen ein verschiedenes Loos, Belohnung und Bestrafung, erhalten werden. Die Zeit dieser Auferstehung ist aber die messianische (v. 1), die am Ende der Tage eintritt (Dan. 12, 13). Bis dahin soll Daniel selbst, nachdem er gestorben, ruhen, um dann ebenfalls zu seinem Loose aufzustehen (v. 13). So ist also die Auferstehungslehre der älteren Zeit hier bestimmter gefafst, da ein Gericht, und zwar am Ende der Zeit, dabei folgen soll.

Im 2. Maccabäer endlich, welches nach dem ersten, also

nach 135 a. C. entstanden ist und einen alexandrinischen Juden zum Verfasser hat, wiewohl neben rednerischem Pompe unhistorische Auffassung und Behandlung dem Verfasser eigen ist, so dafs er keineswegs zu den gebildeteren alexandrinischen Juden gehören konnte, kommt ebenfalls die Lehre einer leiblichen Auferstehung, aber nur der Frommen, vor, während über die Zeit nichts bestimmt wird. In jenem Martyrium der sieben Söhne und ihrer Mutter spricht der zweite Sohn zuerst die Hoffnung aus, dafs der König der Welt sie, die für sein Gesetz sterben, zum ewigen Wiederaufleben erwecken werde (2. Macc. 7, 9). Der dritte Sohn setzt noch hinzu, dafs er Zunge und Hand von Gott wiederzuerhalten hoffe (7, 11), und die Mutter tröstet ihre sterbenden Söhne damit, dafs Gott ihnen Athem und Leben wiedergeben werde mit Erbarmen (7, 23). Dagegen erklärt der vierte Sohn dem syrischen Könige: „Du freilich hast keine Auferstehung zum Leben zu erwarten" (7, 14), wonach also der Gottlose davon ausgeschlossen ist, was sich vielleicht der über die Bösen ausgesprochenen Ansicht im Buche der Weisheit nähert (s. oben). Dazu kommt noch eine eigenthümliche Ansicht, dafs man für Verstorbene beten und Opfer darbringen könne, um sie, die im Leben gesündigt, dadurch zu entsündigen und ihnen so Antheil zu verschaffen an der Seligkeit bei der kommenden Auferstehung. Judas Maccabaeus nämlich bringt eine Collecte zusammen, um davon ein Sündopfer darzubringen für die im Kampfe Gefallenen, welche sich versündigt hatten, da sie heimlich Kleinodien von Götzen unter ihren Kleidern gehabt. Er dachte dabei an die Auferstehung und wollte so den Gefallenen Antheil daran und an der dann zu erwartenden Seligkeit verschaffen (2. Macc. 12, 43—45).

Wir haben hier also abermals eine weitere Entwickelung der Auferstehungslehre, die an die katholische Lehre vom Mefsopfer für Verstorbene erinnert. Dachte man sich nämlich, dafs nur die Frommen an der Auferstehung und dem dann

folgenden Heil Antheil nehmen würden, während die Gottlosen zur Strafe oder gar nicht erweckt würden (cf. Dan. 12, 2); so lag der Wunsch nahe, die nicht ganz Bösen noch zu retten, und dieser Wunsch führte dann auf die Ansicht, durch Opfer, welche bei den Pharisäern so grofsen Werth hatten, für ihre Entsündigung noch zu sorgen.

Ueber den Aufenthalt der Frommen bis zur Auferstehung wird im Daniel gar nichts, im 2. Buch der Macc. aber nur etwas Unbestimmtes erwähnt. Dem Hohenpriester Onias erscheint nämlich in einem Gesicht der Prophet Jeremias, der dem Judas ein goldenes Schwert als ein Geschenk von Gott überreicht, womit er siegen werde (2. Macc. 15, 12—16). Ob nun Jeremias als bei Gott wohnend gedacht wurde, also in der Seligkeit, oder ob er nur als ein Bote Gottes zu diesem Zwecke aus dem Scheol gerufen wurde, ist nicht gesagt. Seine Erscheinung, „durch graues Haar und Würde ausgezeichnet" (v. 13) erinnert indessen an die Erscheinung des Samuel aus dem Scheol (1. Sam. 28, 13 —14).

Weiter wird im Alten Testament über die Unsterblichkeit und Auferstehung nichts gelehrt, da die übrigen Bücher ganz davon schweigen. Wir sehen also, welche Elemente dieser Lehre im jüdischen Volksglauben zur Zeit Christi vorhanden waren, und wie sie ihre bestimmte Scheidung bereits erfahren hatten in den drei Sekten: der Pharisäer, Sadducäer und Essäer.

Die Lehre von der Unsterblichkeit im Neuen Testament.

Um klar und bestimmt die Lehre Jesu und seiner Apostel von der Unsterblichkeit der Seelen und ihrem Schicksal nach dem Tode aufzufassen und dieselbe streng getrennt zu halten von dem zu ihrer Zeit herrschenden jüdischen Volksglauben, auf den sie mehrfach Rücksicht nehmen mufsten, scheint es unumgänglich nöthig, zunächst diesen jüdischen Glauben von der Unsterblichkeit, wie er in den bekannten drei Sekten der Juden zur Zeit Jesu sich ausgeprägt hatte, genau kennen zu lernen. Wir werden eines Theils dadurch bewahrt werden, jüdischen Volks- und Aberglauben für reines Evangelium zu halten und damit zu vermischen, andern Theils aber manches helle Licht fallen sehen auf einzelne Stellen und Ausdrücke in Jesu eigenen Reden, wenn er es mit jüdischen Rabbinen und deren Vorstellungen vom künftigen Leben zu thun hatte. Auch der Apostel Vorstellungs- und Ausdrucksweise wird uns klarer werden, wenn wir wissen, was sie zuvor als Juden vom künftigen Leben geglaubt und gehofft hatten, und wie durch Jesu Wort und Offenbarung dieser ihr Glaube erst gereinigt und geläutert und durch die Wirkung des heiligen Geistes endlich verklärt ward zur reineren Erkenntnifs und helleren Einsicht in die himmlischen Dinge.

Wir wenden uns daher zunächst zu der Lehre der **Pharisäer** vom künftigen Leben. Bekannt ist, dafs sie eine Auferstehung des Fleisches glaubten; allein damit kennen wir noch sehr wenig ihre eigentliche Ansicht von dem Schicksal der Todten. Sie entnahmen dieselbe zum Theil aus dem Alten Testament; doch da dasselbe nicht alle ihre Lehren bestätigte, nahmen sie ihre Zuflucht zu einer תּוֹרָה שֶׁל פֶּה d. i. einer von Moses an treu fortgepflanzten Tradition, so wie zu einer allegorischen Deutung der Schrift, welche sie neben der buchstäblichen Auffassung der Schrift festhielten. Man wird bei der Darlegung ihrer Lehre leicht finden, was sie zu der oben aufgestellten Lehre des Alten Testaments hinzugethan, um zu ihrem Dogma zu gelangen. Sie lehrten nämlich, dafs die Seelen der Abgeschiedenen hinabkämen zu einem unterirdischen Ort, wo die Bösen immer blieben, die Guten aber ins Leben zurückkehren könnten. Sie nannten dies *ῥαστώνην τοῦ ἀναβιοῦν* d. i. Leichtigkeit oder Fähigkeit des Wiederauflebens (Joseph. archaelg. 18, 1. 3). Jede Seele, sagten sie, sei unvergänglich; in einen andern Körper aber gehe nur die der Guten über, die der Bösen aber werde mit ewiger Strafe gezüchtigt (Jos. bell. Jud. 2, 8. 14 *). Daher die Vorstellung des Herodes Antipas, Jesus sei der wieder ins Leben zurückgekehrte Johannes der Täufer (Mat. 14, 2) und habe deshalb so grofse Macht (*καὶ διὰ τοῦτο αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ*). Was nun jenen unterirdischen Aufenthaltsort der Todten betrifft (שְׁאוֹל, *ᾅδης*), so dachte man ihn in 2 Abtheilungen getheilt, das P a r a d i e s, den Aufenthalt der Guten, zu vergleichen dem Elysium der Griechen und Römer, und die G e h e n n a, den Ort der Qual, einen Interimsort für die Gottlosen, ähnlich dem Tartarus. Die Abgeschiedenen konnten aus dem einen Aufenthalt in dem andern hinübersehen, wodurch die Qual der Bösen noch ver-

*) *ψυχὴν πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὴν τῶν φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι.* (cf. Eisenmenger: Entd. Judenthum II. 23, 84.)

mehrt ward. Getrennt waren beide Orte durch eine Erdkluft (cf. Eisenmenger: Entdecktes Judenthum, Bd. 2, pag. 314, und Luc. 16, 23. 26, wo der Erlöser ganz auf die Vorstellung der Pharisäer eingeht, da er es gerade mit ihnen zu thun hat v. 14). Aus diesem Todtenreiche, lehrten die Pharieäer weiter, würden die Todten einst auferstehen, und zwar eigentlich und leiblich (act. 23, 6—8, act. 24, 15). Das Letztere zeigt sich deutlich in der spottenden Frage der Sadducäer, wessen Weib bei der Auferstehung denn nun das sein werde, das sieben Brüder nach einander zu Männern gehabt habe, und in der Antwort des Erlösers darauf (Mat. 22, 24—30. Marc. 12, 19—25. Luc. 20, 27—34). Die Auferstehung aber erfolge zur Zeit des Messias und durch ihn, und zwar zuerst die der Frommen oder der Israeliten, *τῶν δικαίων* (Luc. 14, 14, wo der Erlöser es ebenfalls mit Pharisäern zu thun hat, cf. v. 1 u. 12, act. 24, 15), und diese wurde *ἡ ἀνάστασις πρώτη* genannt (apoc. 20, 5, cf. 1. Cor. 15, 22—23). Der Messias werde dann den Teufel und die bösen Engel auf tausend Jahre in die Hölle verschliefsen, damit das Glück der Frommen nicht durch sie gestört werde (apoc. 20, 1—3, cf. 1. Cor. 15, 24), und es werde für die Frommen dann ein glückseliges Reich beginnen (*βασίλεια τοῦ θεοῦ, τῶν οὐράνων, τοῦ Χριστοῦ*), wo sie über die Gottlosen, d. i. Heiden, herrschen würden (apoc. 2, 26. 5, 10. 20, 6). Die Glückseligkeit dieses Reiches ward unter dem Bilde eines Gastmahls gedacht, von dem die Bösen ausgeschlossen waren (cf. Mat. 8, 11. Luc. 13, 29. 14, 15. 22, 16. apoc. 19, 9). Die Dauer des Reiches dachte man sich auf tausend Jahr (apoc. 20, 4. 5). Alle diese Vorstellungen werden nun nicht etwa blofs in den angeführten Stellen des N. T. gefunden, sondern auch, und das ist von der gröfsten Wichtigkeit, in den jüdischen Schriften der Rabbinen, vergl. Eisenmenger Entd. Judenthum, Th. II. p. 896 ff., I. p. 862 ff., II. p. 872. 809. 811 (de Wette bibl. Dogmatik ad §. 203 u. 204), woraus unwiderleglich hervorgeht, dafs diese Ansichten keineswegs eigenthümlich christliche sind, sondern jüdisch-messianische, welche der Erlöser vorfand, und die

seine Jünger Anfangs als frühere Juden theilten, wie diefs klar noch aus ihrer Frage kurz vor seinem Abschiede von der Erde hervorgeht: „Herr, wirst du zu dieser Zeit aufrichten das Reich für Israel? (act. 1, 6). Ebenso ist das Folgende jüdisch-rabbinische Ansicht von dem Weltende, die unter den neutestamentlichen Schriften besonders in der Apokalypse hervortritt. Es wird nämlich am Ende der messianischen Zeit der Teufel nochmals befreiet (apoc. 20, 7) und Kriege gegen die Auserwählten und Jerusalem erregen (apoc. 20, 8—9). Er aber wird dann zurückgestürzt werden zur Hölle (apoc. 20, 10), worauf die zweite Auferstehung, die allgemeine, und das Weltgericht folgen (apoc. 20, 11—13), von welchem letztern jedoch die schon bei der ersten Auferstehung Auferstandenen frei sind (apoc. 20, 6). Die Strafe für die Verdammten heifst ὁ δεύτερος θάνατος, wodurch auch die Unterwelt und der Tod selbst vernichtet (apoc. 20, 14. 6) werden. Diefs ist zugleich das Ende der Welt (1. Cor. 15, 24. 1. Petr. 4, 6—7). Sie wird durch Feuer zerstört (2. Petr. 3, 7—12), die Erde wird erneuert (2. Petr. 3, 13. apoc. 21, 1), die Vergänglichkeit hört auf (apoc. 21, 4. 7. Röm. 8, 19). Jerusalem wird in Schönheit und Herrlichkeit wiederhergestellt (apoc. 21, 2), die ewige Seligkeit ist für die Guten in Jerusalem, aus welcher Stadt die Bösen ausgeschlossen sind (apoc. 22, 14—15), die mit dem Teufel in den Feuerpfuhl geworfen werden (apoc. 20, 15. 14). Auch diese Ansichten sind entschieden von den jüdischen Rabbinen ausgesprochen (cf. Eisenmenger: Entd. Judenth. II. p. 950, 976, 969, 369, 824, 939, 881; de Wette bibl. Dogmatik ad §. 205 und 206).

Diese Vorstellungen vom künftigen Leben waren also zur Zeit Jesu mehr oder weniger zugleich Volksglaube geworden, denn die Pharisäer als Schriftgelehrte und angesehene Rabbinen hatten ihre Lehren im Volke verbreitet, und man glaubte ihnen um so mehr, da ihr Ansehen, im Vergleich mit dem der Sadducäer und Essäer, beim Volke unstreitig das gröfste war. Es ist also ganz natürlich, dafs auch die Jünger Jesu mit dieser

Glaubensansicht vertraut waren, und der Apostel Paulus, als früherer Pharisäer, hatte sie genauer und gründlicher noch, als die übrigen, kennen gelernt. Eben darum sehen wir aber auch bei ihm am deutlichsten, wie der Geist Gottes, der auch ihn in alle Wahrheit leitete, ihn nach und nach zu der reineren Erkenntnifs des Evangeliums führte (s. unten). Fragen wir aber, wie man zu Christi Zeit zu dieser ausgebildeten Vorstellung von den künftigen Dingen gekommen, so hält es nicht schwer, den Gang nachzuweisen, den man dabei genommen. Die Vorstellung vom Scheol, wie ihn die alttestamentlichen Schriften enthalten, war die Basis geblieben; man hatte in der macedonisch-griechischen Zeit, von Alexander dem Grofsen an, die Bekanntschaft mit der griechischen Vorstellung vom Hades gemacht und danach die althebräische modificirt, wie diefs deutlich aus der oben gegebenen Darstellung hervorgeht. Die Lehre der Propheten, namentlich des Jesaias 26, 19 und Ezechiel 37, wonach in der messianischen Zeit die Frommen und alle Todten Israels auferstehen sollten, war festgehalten, als die ἀνάστασις τῶν δικαίων oder ἀνάστασις πρώτη. Da jedoch nach vielen prophetischen Stellen auch die Heiden einst Theil nehmen sollten an dem messianischen Heil und durch den Messias gerettet werden, die Theilnahme derselben aber gleich im Anfange der messianischen Zeit nicht denkbar war, auch die frommen Israeliten, wie alle Juden, dabei den Vorzug behalten sollten: so nahm man am Schlufs der messianischen Zeit diese allgemeine Rettung und Theilnahme der Heiden an und liefs das Ende der Welt damit eintreten. Alle Todten, auch die der Heiden, sollten dann auferstehen, d. i. die ἀνάστασις δεύτερα, womit das Weltgericht durch den Messias verbunden gedacht wurde. Diese Vorstellung von einem dann erfolgenden Gericht liegt schon ausgesprochen im Daniel (12, 2 —3), wiewohl hier noch nicht die Allgemeinheit der Auferstehung gelehrt wird, und die ἀνάστασις πρώτη gemeint zu sein scheint, da Daniel selbst bei derselben auferstehen soll (Daniel 12, 13). Doch ist klar dabei ausgesprochen, dafs diese ἀνάστασις

am Ende der Zeit erfolgen werde (Dan. 11, 40. 12, 4. 6. 9). Leicht konnte man schon hieraus eine doppelte Auferstehung herleiten, oder sie liegt wirklich schon, nur etwas dunkel, darin; denn wenn man v. 1 die Errettung des Volkes, d. i. Aller, die aufgeschrieben sind im Buche des Lebens, für die erste Auferstehung nimmt, so folgt natürlich, dafs, v. 2, von einer zweiten Auferstehung und einem dabei folgenden Gerichte die Rede ist; nur würde immer dabei der Schlufs, dafs Daniel erst bei dieser Auferstehung mit auferstehen werde, und v. 2, dafs nicht Alle, sondern Viele dann aus dem Erdenstaube erwachen würden, beweisen, dafs die Vorstellung einer zweiten Auferstehung noch nicht so bestimmt und allgemein gefafst war, wie später.

Kommen wir nun zu der Lehre **der Sadducäer**, so ist bekannt, dafs sie Unsterblichkeit und Vergeltung nach dem Tode ganz leugneten (act. 23, 6—8. Mat. 22, 24. Marc. 12, 19. Luc. 20, 27). Josephus sagt von ihnen: „Die Sadducäer heben sowohl die Fortdauer der Seele, als die Züchtigungen und Strafen in der Unterwelt auf." (arch. 18. 1, 4, bell. Jud. II. 8, 14 *). Ihre Ansicht fand jedoch beim jüdischen Volke im Grofsen keinen Anklang; sie standen als die Vornehmeren demselben ferner und hatten im Volke keinen Anhang. Uebrigens beweist ihre spöttische Frage an den Erlöser (Mat. 22, 24. s. oben), dafs sie namentlich die leibliche Auferstehung, wie sie die Pharisäer lehrten, unglaublich fanden.

Die Essäer endlich, welche im N. T. weniger hervortreten, da sie einen geheimen Bund bildeten und alles öffentliche Auftreten vermieden, lehrten eine Unsterblichkeit, d. i. Fortdauer des Geistes nach dem Tode, verbunden mit einer Vergeltung, ohne an eine Auferstehung zu glauben. Wir bekommen aber eine deutlichere Vorstellung von ihrem Glauben aus folgender Stelle des Josephus (de bello Jud. II. 8, 11): „Es gilt nämlich

*) *Σαδδουκαῖοι ψυχῆς τε τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ' ᾅδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσιν.*

bei ihnen auch folgende Ansicht: vergänglich seien zwar die Leiber, und die Materie dauere bei ihnen nicht fort, die Seelen aber blieben immer unsterblich und würden, aus dem leichtesten Aether hervorgehend, wie mit Gefängnissen mit den Leibern verbunden, durch ein natürliches, zauberhaftes Verlangen zu ihnen herabgezogen. Nachdem sie aber gelöst wären von den Banden des Fleisches, dann freueten sie sich, wie aus langer Sclaverei befreit, und stiegen in die Luft hinauf. Und übereinstimmend mit allen Griechen behaupten sie, für die Guten liege jenseits des Oceans ein Aufenthaltsort und Land, weder durch Regen, noch Schnee, noch Hitze belästigt, sondern ein vom Ocean her wehender, immer sanfter Zephir erfrische es; für die Bösen aber scheiden sie davon ab einen dunkeln und winterlichen Ort, voll unablässiger Strafen." (cf. arch. 18. 1, 5).

Nach diesen für das Verständnifs des Folgenden wichtigen Vorbemerkungen, kommen wir nun zur Lehre des Neuen Testaments selbst. Wir versuchen zuerst, die Lehre des Erlösers selbst, wie sie aus seinen eigenen Worten unmittelbar hervorgeht, darzustellen, und lassen darauf die Lehre der einzelnen Apostel folgen.

Jesu Lehre von der Unsterblichkeit.

Wollen wir nicht von vorn herein bildliche und eigentliche Rede des Herrn mit einander vermischen und uns so die klare Auffassung seiner Lehre vom künftigen Leben trüben: so halten wir uns billig zunächst an die Aussprüche des Erlösers, deren Sinn klar und unbestritten ist.

Er lehrt zunächst die **Unvergänglichkeit der menschlichen Seele, die Fortdauer des Geistes nach dem Tode.** Klar liegt das vor Augen in dem Worte: Fürchtet euch nicht vor denen, welche den Leib tödten, die Seele aber nicht zu tödten vermögen (Mat. 10, 28). Denn

offenbar mufs hiernach die Seele nach dem Tode des Leibes fortleben, da keine Menschenmacht sie mit dem Leibe zugleich zu tödten vermag. **Unmittelbar nach dem Tode** geht sie in ein neues Leben über, und zwar **ohne Seelenschlaf und mit vollem Bewufstsein.** Das liegt bestimmt in den Worten: Heute wirst du mit mir im Paradiese sein (Luc. 23, 43). Denn in dieser Stelle nur die allgemeine Versicherung sehen, dafs der Schächer von nun an in seinem Herzen sich selig fühlen werde, und das Heute durch ein sogenanntes ewiges Heute erklären, sowie Paradies für glückseligen Zustand der Seele überhaupt nehmen wollen, ist bei allen unbefangenen Exegeten eine längst zurückgewiesene, nur durch dogmatische Ansicht eingegebene, Auslegung. Das *σήμερον* kann nur bedeuten, was es natürlich und ungezwungen bedeutet, und wie es der Schächer am Kreuz nothwendig verstehen mufste. Es war nach jüdischer Rechnung mit dem Abend vorüber, und das Paradies der Ort, wohin der Schächer noch vor diesem Abend kommen sollte, und das jener nach seiner Volksvorstellung nicht anders fassen konnte, denn als den Aufenthalt der Gerechten und Seligen nach dem Tode. Einen Zwischenzustand zwischen Tod und ewigem Leben hier denken, ist nach diesen Worten des Erlösers rein unmöglich, sowie denn auch die persönliche, bewufste Fortdauer der Seele durch das persönliche Fürwort *μετ᾽ ἐμοῦ* und *ἔσῃ*, und durch den Gedanken: im Paradiese sein klar ausgesprochen ist. Ebenso folgt aus dem Gebete des Herrn am Kreuze: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist (Luc. 23, 46) mit Nothwendigkeit einmal, dafs der Geist im Tode nicht dasselbe Schicksal mit dem Körper theile, sondern fortexistire, und sodann, dafs er durch Gottes Hand zu einem andern, höheren Dasein und Wirken übergeführt oder hinübergenommen werde.

Die Beweise für dies unmittelbare Fortleben häufen sich namentlich beim Johannes, der für diese Auffassung der Unsterblichkeit durch sein kindlich offenes, liebevolles Herz und

durch die Fähigkeit seines Geistes zu tieferer, geistiger Auffassung der Worte des Herrn ganz besonders geeignet war. Jesus erklärt wiederholt, daſs, wer an ihn glaube, leben würde, ob er gleich stürbe, daſs er nimmermehr sterben werde, daſs er den Tod nicht sehen werde ewiglich, daſs er leben werde in Ewigkeit (Joh. 11, 25. 26. 8, 51. 6, 51. 58), daſs, wer an ihn glaube, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe (Joh. 3, 15. 16), daſs er vom Tode zum Leben hindurchgedrungen sei (Joh. 5, 24) und nicht in das Gericht, d. i. die Verdammniſs, komme (ebend.). In allen diesen Stellen wird Leben, ewiges Leben, ἡ ζωή, ζωὴ αἰώνιος, zugleich für selige Fortdauer der Seele gebraucht; allein darin, daſs dies Leben schon hier durch den Glauben an den Erlöser beginne (Joh. 6, 58) und durch den Tod keine Unterbrechung leide, liegt eben der Beweis, daſs die Seele durch den Tod in keinen Seelenschlaf oder gar in Vernichtung übergeht. Dies wahre, ewige Leben aber nimmt nach des Herrn Wort wirklich schon auf Erden seinen Anfang; denn wer an mich glaubt, spricht er, der hat das ewige Leben (Joh. 6, 47. 54. 40); wer von dem Himmelsbrote iſst, das vom Himmel herabkommt, der stirbt nicht (Joh. 6, 50); die rechte Erkenntniſs des allein wahren Gottes und dessen, den er gesandt hat, ist das ewige Leben (Joh. 17, 3). Dies ewige, schon auf Erden beginnende Leben giebt der Erlöser allen den Seinen, so daſs sie nimmermehr umkommen (Joh. 10, 28). Gerade dies ewige Leben sei Gottes Gebot (Joh. 12, 50) und er sei darum gekommen, auf daſs sie Leben und volle Genüge haben (Joh. 10, 11). Er sei das Brot Gottes, vom Himmel gekommen, und gebe der Welt das Leben (Joh. 6, 33), und gleichwie der Vater die Todten auferwecke und lebendig mache, also mache auch der Sohn, wen er wolle, lebendig (Joh. 5, 21). Ueber die exegetische Erklärung aller dieser Stellen, herrscht kein Zweifel. Leben, ewiges Leben, ist das durch den Glauben an den Erlöser im Herzen gewirkte wahre, himmlische, unvergängliche Dasein und das aus demselben hervorgehende Wirken, das die

Bürgschaft seiner Unvergänglichkeit in sich selber trägt und schon hier das Menschenherz unaussprechlich beseligt (ἡ αἰώνιος ζωή).

Wir finden aber noch eine Menge anderer Beweise, dafs der Erlöser ein unmittelbares Fortleben nach dem Tode lehrte, und zwar sowohl beim Johannes, als auch bei den übrigen Evangelisten. So spricht er beim Johannes (12. 25): Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren; wer aber sein Leben hasset in dieser Welt, der wird es zum ewigen Leben bewahren. Hier steht beide Male τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, was Leben und Seele zugleich bedeutet. In dem Vordersatze ist offenbar beide Male das irdische Leben gemeint, in dem Nachsatze das Leben der Seele, was zum ewigen Leben, d. i. zur Seligkeit nach dem Tode, bewahrt wird. In dem Ausdrucke φυλάξει αὐτήν, der wird es bewahren, liegt aber offenbar, dafs es nicht zwischen Tod und ewigem Leben erst verloren gehe, etwa durch einen Seelenschlaf in der Erde bis zur einstigen Auferstehung, auch nicht durch einen Zwischenzustand bis dahin; denn in dem φυλάσσειν liegt jedenfalls, dafs man immerfort im Besitz desselben bleibt, nämlich τῆς ψυχῆς, und in dem φυλάσσειν εἰς ζωὴν αἰώνιον wird zugleich das Ziel angegeben, bis wohin man es bewahrt, und zwar in dieser Welt (ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, was dicht vorhergeht). Es folgt also hiernach offenbar nach dem κόσμος οὗτος sogleich die ζωὴ αἰώνιος als das angegebene Ziel. In der Parallelstelle beim Matthaeus (16, 25) heifst es: Wer irgend sein Leben retten will, der wird es verlieren, wer aber irgend sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden (εὑρήσει). Auch hier läfst sich aus den Gegensätzen: retten und verlieren, verlieren und finden, auf die ununterbrochene Folge des Einen auf das Andere schliefsen. Denn wie auf das Rettenwollen das Verlieren unmittelbar folgt, ja daraus hervorgeht, so wird auf das Verlieren auch das Finden unmittelbar folgen und daraus hervorgehen.

Eben so deutlich geht aus dem Gleichnifs von den beiden Wegen, zum Verderben und zum Leben, beim Matthaeus (7, 13

—14) hervor, daſs nach dem Tode unmittelbar das neue Leben beginnt. Denn der Erlöser sagt von der weiten Pforte und dem breiten Wege, daſs sie zum Verderben führen, ja daſs jener Weg nicht bloſs hinführe, sondern hineinführe in das Verderben (ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν). Ebenso wird von dem schmalen Wege gesagt, daſs er hineinführe in das Leben (ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν). Beide Wege also reichen hin bis zu Verdammniſs und Seligkeit nach dem Tode, denn das bedeuten ἀπώλεια und ζωή. Sind diese Wege aber nun unbestreitbar, um es kurz zu sagen, ein lasterhaftes und ein tugendhaftes Leben hier auf Erden, so folgt, daſs das Ende derselben, also das Lebensende, zugleich der Eingang zu Verderben und zu ewigem Leben ist. Denn unmöglich läſst sich gegen den klaren Sinn der Worte annehmen, daſs der Herr hier Wege genannt, die nur halb oder doch nicht ganz hinführten zum Ziele.

Dasselbe unmittelbare Uebergehen in ein anderes Leben durch den Tod spricht Christus in vielen Gleichnissen aus, wenn wir nur genau achten auf seine Worte. So in dem Gleichniſs vom ungerechten Haushalter, wo es am Schlusse heiſst: Und so sage ich euch: Schaffet euch Freunde von dem ungerechten Mammon, auf daſs, wenn ihr abgeschieden, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten (Luc. 16, 9). Hier läſst der Herr auf das Abscheiden unmittelbar das Aufnehmen in die ewigen Hütten folgen. Die griechischen Worte aber sprechen hier noch deutlicher: ἵνα, ὅταν ἐκλίπητε, δέξωνται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς. Das heiſst: Damit, sobald ihr einst entlassen worden seid, nämlich aus eurem irdischen Haushalt, sie euch in die ewigen Hütten aufnehmen. Wie also der ungerechte Haushalter nach seiner Entlassung aus dem Amte sogleich Aufnahme fand bei seinen Freunden, so soll bei der Entlassung aus dem irdischen Leben der gute und wohlthätige Mensch auch Aufnahme finden im Himmel bei den von ihm Beglückten.

Ebenso läſst der Herr in dem Gleichniſs vom reichen Mann und armen Lazarus (Luc. 16, 22) beide unmittelbar nach dem

Tode an den Ort der Vergeltung kommen. „Es geschah aber", heifst es, „dafs der Arme starb und von den Engeln in Abrahams Schofs getragen ward." Ebenso ist der Reiche gleich nach seinem Tode und Begräbnifs an dem Ort der Qual (Luc. 16, 23).

In dem Gleichnifs von den Arbeitern im Weinberg (Mat. 20, 8) sagt der Herr des Weinbergs am Abend, also gleich nach Vollendung der Arbeit, zu seinem Verwalter: Rufe die Arbeiter und gieb ihnen den Lohn. Es folgt also die Austheilung des Lohnes im Reiche Gottes gleich nach der Arbeit, am Abend, d. i. wenn der Lebenstag zu Ende ist.

In dem Gleichnifs von den 10 Jungfrauen aber (Mat. 25, 11) läfst sich, ohne dem Ganzen Gewalt anzuthun, unter der Ankunft des Bräutigams nicht etwa die Wiederkunft Christi zum Gericht verstehen; denn wenn diese nach Jahrtausenden erst von dem Zeitpunkte an, wo Christus das Gleichnifs sprach, eintreten sollte, so konnte es von den 10 Jungfrauen, den Repräsentanten der zunächst zu Christi Zeit lebenden Jünger und Bekenner des Herrn, worin eben diese ein mahnendes und warnendes Beispiel für sich sehen sollten, nicht heifsen, dafs sie bis zur Ankunft des Bräutigams in demselben Zustande des Wartens blieben. Denn das Schläfrigwerden und Einschlafen bezeichnet im Gegensatz zu der gespannten Erwartung nicht den irdischen Tod, sondern das Vergessen und Gleichgültigwerden. Sie sind noch immer auf demselben Wege bis zur plötzlichen Ankunft des Bräutigams. Es ist also von dem Tode die Rede, mit dem uns Christus erscheinen wird, der uns plötzlich von unserem Lebenswege, und wenn wir's am wenigsten denken, abrufen kann. Wie aber gleich bei der Erscheinung des Bräutigams das Loos der fünf klugen und der fünf thörichten Jungfrauen entschieden wird, so wird mit dem Tode sogleich die ewige Vergeltung für uns eintreten.

Ebenso ist es mit dem Gleichnifs von den anvertrauten Centnern (Mat. 25, 14). Die drei Knechte, unter die der Herr die Centner vertheilt, bleiben in denselben Verhältnissen bis zur

Ankunft ihres Herrn und zur Rechenschaft. Sie sind nicht etwa ausgetreten unterdessen aus seinem Dienst und haben Anderen Platz gemacht, und der Herr ruft sie nur als seine früheren Diener zur Rechenschaft zurück. Nein, er findet sie noch in seinem Dienst, und sie haben bis zu seiner Rückkehr in demselben Berufe und in denselben Geschäften gestanden; sie sind bis zur Rechenschaft nicht anderswohin geschickt, nicht zu andern Diensten des Herrn an einem andern Orte oder in einem andern Lande verwandt worden. Es kann mithin mit der Rechenschaft und der Vergeltung des Dienstes nur die mit dem Tode eintretende gemeint sein; denn bis dahin bleiben wir hier auf der Erde in demselben Verhältnifs zum Herrn, sind seine Diener hier, bis er uns zur Rechenschaft ruft. Auch in dem Gleichnifs von den anvertrauten Pfunden (Luc. 19, 15) sind die Knechte noch an demselben Orte und in demselben Verhältnifs, als der Herr sie zur Rechenschaft ruft, was nicht passen würde, wenn erst am Ende der Welt diese Rechenschaft eintreten sollte.

In diesen letzten drei Gleichnissen würde nur in einem einzigen Falle mit dem Kommen des Herrn seine Wiederkunft hier auf Erden zum Gericht gemeint sein können, nämlich in dem, dafs diese Wiederkunft nahe bevorstand; denn nur dann passen genau die Einzelnheiten von den 10 Jungfrauen, wie von den Knechten. Nun aber ist diese Wiederkunft nicht erfolgt, sie stand also nicht so nahe bevor, und behaupten wollen, Christus habe sie absichtlich nur so nahe geschildert, oder habe gar selbst geglaubt, sie sei nahe, heifst Unwürdiges vom Herrn denken und ihn nicht kennen.

Haben wir aber aus allem Bisherigen die Gewifseit erlangt, dafs der Erlöser wirklich ein unmittelbares Fortleben nach dem Tode lehrte, so gewinnen Stellen, wie folgende, ihr helles Licht. Wo ich hingehe, spricht er zu Petrus (Joh. 13, 36) am Abend vor seinem Tode, kannst du mir jetzt nicht folgen; spätherhin aber wirst du mir folgen (nämlich durch den Kreuzestod zum ewigen Leben). Ferner: Ich lebe, und ihr sollt auch leben (Joh.

14, 19); an demselbigen Tage werdet ihr erkennen, dafs ich in meinem Vater bin, und ihr in mir, und ich in euch (v. 20). Ich gehe hin, euch die Stätte zu bereiten (Joh. 14, 2). Das Wasser, das ich ihm gebe, wird in ihm zu einer Quelle Wassers werden, das da quillet bis ins ewige Leben (Joh. 4, 14). Das Ziel also, bis wohin das lebendige Wasser, das der Erlöser giebt, das Menschenherz tränken, d. i. erquicken und stärken wird, also dafs es wirklich hinkommt zum Ziele, ist das ewige Leben. Es mufs diefs also gleich nach dem irdischen folgen; denn eben in diesem dürstet die Seele nach dem Worte des Lebens, und wird hier der Durst gestillt bis zum Tode, so ist klar, was der Herr sagt: er wird nicht dürsten in Ewigkeit (*οὐ μὴ διψήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα*).

Ist aber nach allem Bisherigen die Lehre Jesu von einem unmittelbaren Fortleben nach dem Tode klar und gewifs, so kann es uns nicht wundern, dafs der Herr gerade diefs Leben, und zwar hauptsächlich das selige Leben nach dem Tode, mit dem Ausdruck **Auferstehung**, *ἀνάστασις*, bezeichnet. Das aus dem Tode oder Grabe hervorgehende neue Leben der Seele ist ja auch in Wahrheit eine *ἀνάστασις*, und der Herr gebraucht diesen Ausdruck gewifs aus einem doppelten Grunde. Einmal enthält er die Wahrheit wirklich, und sodann verstanden seine Zeitgenossen bei ihrer Vorstellung von der *ἀνάστασις* doch immer ein seliges Leben, das nach dem Tode und aus ihm einst folgen werde. Dafs aber der Erlöser wirklich unter *ἀνάστασις* nicht ein Auferstehen aus dem Grabe nach Jahrtausenden, eine Auferstehung der Leiber hier auf Erden bei seiner einstigen Wiederkunft, gemeint habe, sondern das nach dem Tode folgende Leben in einer andern Welt, geht klar hervor aus allen drei Parallelstellen, in denen er den Sadducäern auf ihre Frage nach der Auferstehung antwortet. Er weist sie hin auf die Stelle im Moses, wo Gott sich den Gott Abrahams (2. Mos. 3, 6), Isaaks und Jacobs nenne, und folgert hieraus, da Gott nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen sei, dafs jene leben (Mat. 22, 32), ja, dafs sie alle Gott oder für Gott leben (Luc. 20, 38), *πάντες*

γὰρ αὐτῷ ζῶσιν. Diefs Leben der Todten aber nennt er ἀνάστασις; denn er sagt ausdrücklich, dafs jene Stelle beim Moses handle περὶ τῆς ἀναστάσεως (Mat. 22, 31), dafs eben sie beweise, dafs die Todten wirklich auferstehen, περὶ δὲ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται (Marc. 12, 26), oder genauer, dafs sie auferweckt werden; denn dafs dem wirklich so ist, ὅτι δὲ ἐγείρονται οἱ νεκροὶ, sagt er, hat auch Moses angedeutet beim Dornbusch, wie er den Herrn nennt den Gott Abrahams u. s. w. (Luc. 20, 37). Der Erlöser nennt also diese Worte von Seiten des Moses eine Andeutung der Auferstehung (Μωσῆς ἐμήνυσεν), er selbst aber sieht darin, dafs jene leben, weil Gott nicht ein Gott der Todten sein könne, den Beweis, ὅτι οἱ νεκροὶ ἐγείρονται; er erklärt diefs ἐγείρονται selbst mit den Worten πάντες αὐτῷ ζῶσιν, so dafs kein Zweifel bleibt, Christus erklärt die ἀνάστασις hier für die nach dem Tode folgende ζωὴ, ζωὴ αἰώνιος. Wäre dem nicht so, so könnte Christus in den Worten beim Moses keine Andeutung, keinen Beweis der ἀνάστασις sehen; denn daraus, dafs die Todten leben, folgt nimmermehr eine leibliche Auferstehung hier auf der Erde; im Gegentheil es folgt, dafs sie schon auferstanden sind, und eben dies sieht der Erlöser in jener Stelle beim Moses angedeutet. Dafs er aber gerade ein seliges Leben nach dem Tode mit dem Worte ἀνάστασις bezeichnet, liegt in dem Begriffe, den die Juden vorzugsweise damit verbanden, und geht hier klar hervor aus den Worten: πάντες γὰρ αὐτῷ (sc. θεῷ) ζῶσιν (Luc. 20, 38) und noch klarer aus dem Vorangehenden: Denn sie sind engelgleich und Söhne Gottes, da sie der Auferstehung theilhaftig sind, τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες (Luc. 20, 36), sowie endlich aus den Worten: Die aber gewürdigt werden, zu jener Welt zu gelangen und zur Auferstehung der Todten, οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν (Luc. 20, 35).

Bedenkt man nun, dafs die Fragenden Sadducäer waren, welche nicht blofs Auferstehung, sondern selbst Fortdauer der Seele leugneten (s. oben): so hatte der Herr ihnen damit, dafs

die Todten wirklich leben, zugleich bewiesen, dafs es eine Auferstehung geben müsse, denn diese mufste vorangegangen sein, wenn die Todten wirklich leben sollten. Diese ganz neue Ansicht von Auferstehung brachte nicht blofs die Sadducäer zum ehrfurchtsvollen Schweigen (Luc. 20, 40), sondern selbst das Volk erstaunte, *ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ*, „über seine Lehre" (Mat. 22, 33), worin zugleich der Beweis liegt, dafs gerade diese Lehre (nicht etwa blofs seine Auslegung der angeführten Stelle aus Moses) von der der Pharisäer ganz abwich und dem Volke durchaus neu erschien.

Wir sind hier bei einem sehr wichtigen Aufschlufs, den der Erlöser uns über das künftige Leben giebt. Wie es nämlich möglich sei, dafs der Mensch aus dem Tode zu neuem Leben aufersteht oder dahin übergeht, erklärt er einfach durch die *δύναμις τοῦ θεοῦ*, d. i. die Macht Gottes (Mat. 22, 29. Marc. 12, 24). Denn er antwortet den Sadducäern auf ihre Frage: Ihr seid irre, weil ihr nicht die Schrift wisset, noch die Macht Gottes (Mat. 22, 29). Dabei aber kann sich jedes Menschenherz vollkommen beruhigen. Die Macht Gottes schafft aus dem Tode das Leben; die Art und Weise würde der Mensch doch nicht begreifen, sonst hätte der Herr auch das offenbart. Nur eine Andeutung giebt er noch, indem er hinweist auf die Natur. Wenn das Waizenkorn, spricht er, nicht in die Erde fällt und erstirbt, so bleibt es allein; wenn es aber erstirbt, so bringet es viel Frucht (Joh. 12, 24). Der Herr spricht in der Stelle klar von dem Tode, von dem seinigen, der bevorstehe, v. 23, und von dem eines Jeden, der sein Leben für höhere Güter opfere, v. 24. Jene Worte enthalten daher ein Bild aus der Natur, wie das neue Leben aus dem Tode sich entwickele. Halten wir das Bild fest, so entwickelt sich aus dem ersterbenden und verwesenden Waizenkorn in der Erde der neue Halm und die neue, reichere Frucht. So also wird aus dem verwesenden Leibe sich der neue, himmlische Leib und mit ihm eine schönere, reichere Frucht entfalten. Das

Wie aber bleibt unserm geistigen Auge verborgen, und soll es; denn auch darauf weist das Gleichnifs hin, da das Keimen des Waizenkornes in der Erde unserm leiblichen Auge verborgen ist. Wir sind gewiesen dabei einzig und allein an die *δύναμις τοῦ θεοῦ*. Wie sie bei dem Waizenkorn wirkt, so wird sie wirken bei dem neuen, sich entfaltenden, himmlischen Leibe. Aber, so viel uns nöthig ist, wird uns auch von diesem himmlischen Leibe offenbart. Er ist unsterblich, ja kann gar nicht zerstört werden; denn es heifst von den Auferstandenen: Sie können auch nicht mehr sterben, *οὔτε γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται* (Luc. 20, 36). In dem *οὔτε δύνανται* liegt die Unmöglichkeit der Zerstörung, und da durch den Tod hier der Körper zerstört wird, liegt in dem *οὔτε ἀποθανεῖν* die Unzerstörbarkeit des himmlischen Leibes. Derselbe ist von irdischen Bedürfnissen, Freuden wie Leiden, völlig frei, denn in den Worten: „sie heirathen nicht, noch werden sie verheirathet (Luc. 20, 35), *οὔτε γαμοῦσιν, οὔτε ἐκγαμίσκονται* (cf. Mat. 22, 30. Marc. 12, 25), liegt Beides, weder die Neigung, noch die Möglichkeit: sie thun es nicht, noch wird es mit ihnen gethan. Der Leib ist also frei von solchen sinnlichen Neigungen. Daraus folgt, dafs die aus sinnlichen Neigungen hervorgehenden Freuden, wie Schmerzen, ebenfalls völlig fehlen. Die Sinnlichkeit aber beruht auf Fleisch und Blut, also kann der himmlische Körper nimmermehr dem Aehnliches haben. Damit ist aber auch zugleich der Anreiz zur Sünde hinweggenommen, der aus der *σάρξ* hervorgeht, und der Zusatz: sie sind wie Engel Gottes im Himmel (*ὡς ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἐν οὐρανῷ*, Mat. 22, 30), oder wie Lucas sagt: sie sind engelgleich (*ἰσάγγελοι γάρ εἰσι*, Luc. 20, 36), bezeichnet zugleich mit einem feineren, verklärten, von der Sinnlichkeit freien Leibe die höhere, reinere Tugend, was noch bestimmter in den bei Lucas folgenden Worten liegt: und sie sind Söhne Gottes, *καὶ υἱοί εἰσι τοῦ θεοῦ* (Luc. 20, 36).

Scheinbare Widersprüche gegen diese Lehre von einem verklärten, engelgleichen Leibe liegen in zwei Aeufserungen des

Erlösers, wonach die Fortdauer des Körpers, und zwar eines irdischen, gelehrt zu sein scheint. Allein man übersieht dann bei der einen ganz die bildliche Rede, bei der andern den Zusammenhang. In der erstern Stelle, die von Theilen des Körpers handelt, welche man ausreifsen (Mat. 5, 29) oder abhauen (Mat. 18, 8. Marc. 9, 43) soll, wenn sie uns verführen wollen, heifst es: Es frommt dir, dafs eins deiner Glieder verloren gehe, und nicht dein ganzer Leib in die Hölle (*εἰς γέενναν*) geworfen werde (Mat. 5, 29. 30). Oder: Es ist dir besser, ins Leben lahm oder als ein Krüppel einzugehen, denn zwo Hände und zween Füfse habend ins ewige Feuer geworfen zu werden (*εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον*), oder zwei Augen habend in die Feuerhölle geworfen zu werden (*εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός*, (Mat. 18, 8. 9); oder in die Hölle oder Feuerhölle zu kommen (Marc. 9, 43—44. 46), in das unauslöschliche Feuer, wo ihr Wurm nicht stirbt, und das Feuer nicht erlischt (v. 44. 47). Hier ist unstreitig das Bild von der Sache zu scheiden. Bildliche Rede aber ist hier, wie schon aus dem Ausreifsen und Abhauen hervorgeht. Zu dieser bildlichen Ausdrucksweise pafst genau die *γεέννα*, der Ort bei Jerusalem, wo der Götze Moloch einst stand, dem man Kinder verbrannte, und wohin man aus Abscheu nach dem Exil unreine Gegenstände, Leichname von Thieren und Missethätern warf (2. Reg. 23, 10), die von Würmern gefressen oder mit Feuer verbrannt wurden (Jes. 66, 24), das zu dem angegebenen Zweck hier ununterbrochen fortbrannte. Von diesen wirklichen Thatsachen ist das Bild hergenommen, was um so passender erscheint, da er Ausdruck *γεέννα* auch übertragen war auf den Ort der Qual nach dem Tode. Besser war es also immer, Glieder des Körpers zu verlieren, als den ganzen Körper in die *γεέννα* bei Jerusalem werfen zu lassen, wonach der Sinn der bildlichen Rede bleibt: Besser ist es immer, kleinere Schmerzen der Seele hier zu tragen, als die ewigen, unnennbaren dort nach dem Tode. Dieser Sinn ist durch *αἰώνιον* und *ἄσβεστον* bei *πῦρ* und durch *οὐ τελευτᾷ* und *οὐ σβέν-*

νυται (Marc. 9, 43—44. 46—47) deutlich schon in dem Bilde bezeichnet.

Die andere Stelle lautet: Fürchtet vielmehr den, welcher vermag so Seele als Leib zu verderben in der Hölle (Mat. 10, 28). Das Wort Seele weist auf die ewige Strafe hin, und man ist versucht, auch das Wort Leib darauf zu beziehen, als würde Beides in der ewigen *γεέννα* zerstört. Allein dann beachtet man gar nicht, was vorhergeht. Fürchtet euch nicht vor denen, heifst es, welche den Leib tödten, die Seele aber nicht zu tödten vermögen. Hier ist offenbar vom Tödten des Leibes hier auf der Erde die Rede; im folgenden Satze ist nun eine Steigerung; denn Gott vermag Beides, wie den Körper hier, so die Seele dort zu verderben und zu tödten, so dafs *γεέννα* im doppelten Sinne zu fassen für Ort der Zerstörung und Strafe hier und in der Ewigkeit.

Wir kommen jetzt zu dem, was der Erlöser von dem **Schicksal der Todten** im künftigen Leben lehrt. Dafs **ein Gericht** nach dem Tode Allen bevorstehe, spricht er in eigentlicher, wie bildlicher Rede vielmals aus. Schon in folgenden Stellen liegt die Hinweisung auf dies ewige Gericht: Richtet nicht, auf dafs ihr nicht gerichtet werdet; denn mit welchem Gerichte ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden; und mit welchem Maafse ihr messet, wird euch gemessen werden (Mat. 7, 1—2). Ebenso beim Lucas: Verurtheilet nicht, so werdet ihr nicht verurtheilet; sprechet los, so werdet ihr losgesprochen. Gebet, so wird euch gegeben werden, ein rechtes eingedrücktes und gerütteltes und aufgehäuftes Maafs wird man euch in den Schofs schütten; denn mit demselben Maafse, womit ihr messet, wird euch wieder gemessen werden (Luc. 6, 37—38, cf. Mat. 6, 14—15). Auch die Gerechtigkeit des Gerichts ist hiermit schon bezeichnet. Deutlicher spricht der Herr von dem Gericht und dem Richter in der Ewigkeit, wo er zur Versöhnlichkeit auffordert, so lange man mit dem Widersacher noch auf dem Wege zum Richter sei (Mat. 5, 25 ff.). Wohl ist das Bild hergenommen von irdischen Ver-

hältnissen, bezeichnet aber klar das Gericht und den Richter in der Ewigkeit; denn es handelt sich in der Stelle um Vergehungen, die das irdische Gericht zur Zeit Christi eben nicht richtete und bestrafte (Mat. 5, 22), und die Hinweisung auf das Opfer, das man Gott mit der Gesinnung der Liebe und der Versöhnlichkeit gegen den Mitbruder darbringen solle (Mat. 5, 24), zeigt deutlich, von welchem Herrn und Richter hier die Rede ist. Aus derselben Stelle erhellt aber, dafs das Gericht gleich nach dem Tode folgt; denn der Weg zum Richter ist das irdische Leben; so lange man noch in demselben ist, kann man sich versöhnen, ist noch auf dem Wege (Mat. 5, 25). Der Richter aber entscheidet und straft sogleich (v. 25—26). Auch beim Johannes spricht der Erlöser von diesem Gericht. Denn wer mein Wort höret, sagt er, und glaubet dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht, sondern ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen (Joh. 5, 24). Wohl bedeutet hier Gericht, *κρίσις*, die Verdammnifs, wie der Gegensatz das klar ergiebt; allein wenn eine Verdammnifs vorhanden ist und zu fürchten, so mufs doch nothwendig ein Gericht voraufgehen, wie schon das Wort *κρίσις* darauf hinweist. Auch geht aus der Zusammenstellung: vom Tode zum Leben hindurchgedrungen, hervor, dafs jene *κρίσις* eben zwischen Tod und Leben, d. i. Seligkeit, liegt, und der an den Herrn Glaubende diesen Uebergang schon hier auf Erden in seiner Seele gemacht hat, so dafs eben darum keine *κρίσις* mehr für ihn vorhanden ist. Denken wir nun überdiefs an die Gleichnisse, in denen von einer Rechenschaft nach dem Tode die Rede ist, wie in den Gleichnissen von den anvertrauten Centnern (Mat. 25, 24 ff.) und den anvertrauten Pfunden (Luc. 19, 15), so wie an die, wo von einer Entscheidung auf ewig geredet wird, die mit dem Tode eintritt, z. B. in dem von den Arbeitern im Weinberg (Mat. 20, 8), von den 10 Jungfrauen (Mat. 25, 11—12), von der königlichen Hochzeit (Mat. 22, 11. 13): so bleibt kein Zweifel, dafs der Erlöser ein ewiges Gericht nach dem Tode lehrt

und zwar ein vollkommen gerechtes, wie vor Allem aus jenen Gleichnissen erhellt. Wer aber noch zweifeln sollte, der hört es klar und bestimmt aus des Herrn Munde in den Worten: Wer aber irgend lästert wider den heiligen Geist, erhält keine Vergebung in Ewigkeit, sondern ist des ewigen Gerichtes schuldig (Marc. 3, 29). Hier nennt es der Herr selbst *αἰώνιος κρίσις;* mag man nun die ewige Verdammnifs oder den Act des Richtens selbst darunter verstehen, immer folgt, dafs in der Ewigkeit selbst ein Gericht Statt findet. Ebenso spricht der Herr zu den Pharisäern und Schriftgelehrten: Ihr Schlangen, ihr Otternbrut, wie möget ihr dem Gericht der Hölle entfliehen (Mat. 23, 33), d. i. dem Gericht, dessen Ausspruch zur Hölle verdammt (*ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης*) oder der Verurtheilung, d. i. Verdammnifs, die in der Hölle ihre Vollstreckung findet.

Nach diesem Allen frägt sich nun: **wer ist der Richter?** Wen bezeichnet der Erlöser als solchen? Wir finden in den Aussprüchen und Andeutungen Jesu darüber zwei verschiedene Angaben, die sich jedoch leicht vereinigen lassen. Er bezeichnet nämlich an nicht wenigen Stellen **Gott selbst** als den ewigen Richter, an andern jedoch sich selbst. So ist der König in dem Gleichnifs vom Schalksknecht, der über diesen die Strafe ausspricht, Gott selbst, und zwar nach Jesu eigenem Worte. Denn er sagt am Schlufse des Gleichnisses ganz klar: Also wird euch mein himmlischer Vater auch thun, wenn ihr nicht ein Jeglicher seinem Bruder vergeben habt von Herzen seine Fehler (Mat. 18, 35). Auch in dem Gleichnifs von den Arbeitern im Weinberg ist ohne Zweifel Gott selbst der Hausherr, der am Abend den Lohn austheilen läfst (Mat. 20, 1. 8). Ebenso ist der König im Gleichnifs vom hochzeitlichen Mahle Gott selbst; denn gleich Anfangs wird der König von seinem Sohne unterschieden, dem er die Hochzeit macht (Mat. 22, 2), und später ist es der Vater, der König selbst, der die Gäste beschauet (v. 11) und das Urtheil ausspricht über den, der kein hochzeitliches Kleid angethan hat (v. 12—13). Eben so klar

dagegen bezeichnet sich **Christus selbst** als den ewigen Richter in vielen Gleichnissen, so in dem von den anvertrauten Pfunden (Luc. 19, 12. 15. 27), wo er selbst der König ist, der hinreist und das Königthum empfängt im fernen Lande und darauf Rechnung hält mit seinen Knechten; ebenso in dem von den anvertrauten Centnern (Mat. 25, 14), wo er selbst der Mann ist, der wegreist und den Knechten seine Habe übergiebt; ferner in dem von den wachenden Knechten (Luc. 12, 36. Mat. 24, 44), wo er ganz bestimmt sich selbst als den Herrn bezeichnet, der zurückkehrt von der Hochzeit (Luc. 12, 40. Mat. 24, 42. 44), und die Knechte straft (Luc. 12, 47—48), sodann in dem von den 10 Jungfrauen (Mat. 25, 1), wo er selbst der Bräutigam ist, der über die Theilnahme der Jungfrauen an der Hochzeit entscheidet (v. 11—22). Ohne Bild aber spricht er von sich selbst als dem Richter der Seinigen in jener Welt, wo er sagt, daſs Viele ihn Herr, Herr! nennen werden an jenem Tage, er selbst ihnen aber erklären werde: Ich habe euch niemals erkannt, weichet von mir, ihr Uebelthäter (Mat. 7, 22—23). Rechnen wir ferner hierher alle die Stellen, wo er von seiner Wiederkunft spricht, und nehmen aus den jüdisch-messianischen Bildern, in denen er redet, den Kern, d. i. den eigentlichen Sinn seiner Worte, heraus, so schildert er sich klar und bestimmt als den ewigen Richter (Mat. *16*, 27. *24*, 27. 30. 31. Mat. *25*, 31—46. Marc. *13*, 26—27. Luc. *21*, 27. Mat. 19, 27—30. Mat. 13, 41—43).

Wie aber, frägt sich nun, läſst sich Beides vereinigen, daſs Gott selbst und zugleich der Erlöser als ewiger Richter bezeichnet wird? Die Antwort, glaube ich, liegt nahe. Wie Gott der höchste Herr über Alles und der letzte Grund von Allem ist, was in dem Weltall geschieht, so ist und bleibt er auch der Herr des ewigen Gerichtes, und ohne ihn ist kein Gericht im Himmel, noch auf Erden. Wie Gott aber überall nicht unmittelbar, d. i. in eigener Person wirkend auftritt, sondern Mittel und Wege wählt und in der Menschenwelt so oft Personen zu Vollstreckern seines Willens macht: so hat er auch in der Ewigkeit den ein-

geborenen Sohn zum Vollstrecker seines Willens, d. i. zum höchsten und letzten Richter eingesetzt, zumal der Sohn, wie wir wissen, mit dem Vater Eins ist (Joh. 10, 30). Damit stimmt aufs Genaueste die Erklärung des Herrn selbst überein. Denn der Vater, sagt er, richtet Niemanden, sondern alles Gericht hat er dem Sohne übergeben (Joh. 5, 22); und abermals: Er hat ihm auch Macht gegeben, Gericht zu halten, weil er Menschensohn ist (Joh. 5, 27). Dazu kommt die bestimmte Erklärung: Ich kann nichts von mir selber thun. So wie ich höre, so richte ich, und mein Gericht ist gerecht; denn ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen des Vaters (Joh. 5, 30). Dafs hier aber der Herr nicht von einem irdischen Gericht, sondern von dem höchsten und letzten über die Todten redet, zeigt der Zusammenhang der ganzen Stelle. Eben darum wird man dieser bestimmten Erklärung des Herrn nicht entgegenhalten können, dafs er sage, er sei nicht gesandt in die Welt, dafs er die Welt richte, und wer an ihn glaube, der werde nicht gerichtet, wer aber nicht an ihn glaube, der sei schon gerichtet (Joh. 3, 17 — 18). Denn hier spricht der Herr offenbar von dem Zwecke seiner Sendung, und dafs er nicht erschienen sei, um hier auf der Erde ein Gericht zu halten und die nicht an ihn Glaubenden zu verdammen. Der Unglaube trage hier schon die Verdammnifs in sich selber, wie der Glaube die Gewifsheit der Seligkeit und der Befreiung von dem ewigen Gericht, d. i. hier der ewigen Verdammnifs.

Wir kommen hiernach zu der wichtigen Frage: **Wonach wird bei jenem ewigen Gericht entschieden, oder welches ist der Mafsstab, wonach gemessen und gerichtet wird?** Wohl giebt beim Johannes der Erlöser wiederholt die *πίστις* an, welche die *ζωὴ αἰώνιος* gewinne, ja sie schon in sich trage (Joh. 3, 18. 15. 16. Joh. 6, 40. Joh. 11, 25. 26., siehe oben); allein was der Herr mit dieser *πίστις* meine, geht schon daraus klar hervor, dafs er dafür an anderen Stellen setzt: So Jemand mein Wort wird halten (Joh. 8, 51. 52),

und wer meine Gebote hat und hält sie (Joh. 14, 21. 23). Der Herr meint also mit der πίστις ganz entschieden kein blofs dogmatisches Aufnehmen von Glaubenssatzungen, abgesondert und getrennt gedacht von dem aus dem Herzen kommenden Leben und Wirken auf dieser Erde, sondern ein Durchdrungensein der ganzen Seele von einer höheren, heiligen, auf den Herrn allein gegründeten Gesinnung, ein Erfülltsein des ganzen Herzens von der Gemeinschaft mit Gott durch Christus, aus welcher ein Gott geweihetes, tugendhaftes Leben als nothwendige Frucht sich entwickelt (cf. Mat. 7, 16 — 18). Dieses letztere, als untrügliches Kennzeichen der wahren Herzensverfassung, als die unerläßliche Anforderung an einen künftigen Bürger des Himmels, ist daher der Maſsstab, wonach der ewige Richter miſst und entscheidet. Das Leben, d. i. die Thaten und Handlungen des Menschen hier auf Erden, als sicherer Abdruck seines ganzen Wesens und Werthes, werden wiederholt vom Herrn als Gegenstand des Gerichtes bezeichnet, so daſs nach ihnen die ewige Entscheidung erfolgt. Man muſs sich wundern, wie dies so oft und fast völlig verkannt werden kann, indem man den Hauptwerth des Menschen nach seinem dogmatischen Standpunkte abmiſst und davon die ewige Entscheidung des Richters abhängig glaubt. Schon in der Bergpredigt spricht der Erlöser aufs Allerbestimmteste: Ein jeglicher Baum, der nicht gute Früchte bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen (Mat. 7, 19). Er versichert, daſs nur die, welche den Willen seines Vaters im Himmel thun, ins Himmelreich kommen (Mat. 7, 21 *), daſs mit demsel-

*) Wie man auch diese Stelle auffassen mag, da das ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου nach Joh. 6, 29. von Vielen auf den Glauben allein bezogen wird, so ist doch so viel klar, daſs nicht ein bloſs passives Meinen oder Fürwahrhalten damit bezeichnet sein kann, denn in dem ὁ ποιῶν liegt offenbar die Forderung einer Activität, die durch den Gegensatz πᾶς ὁ λέγων so stark hervortritt, daſs jedenfalls, ist der Glaube auch mit oder hauptsächlich gemeint, immer doch nur der thätige, der die göttliche Gebote wirklich thuende und erfüllende gemeint sein kann. Das ὁ

ben Maſse uns gemessen werde, womit wir messen, und zwar bei unsern Gesinnungen und Handlungen gegen unsere Nebenmenschen (Mat. 7, 1—2. Luc. 6, 37—38). Der Herr läſst die auf ihren Herrn wartenden Knechte bestraft werden, weil sie nicht den Willen ihres Herrn gethan (Luc. 12, 40—48), und macht noch den Unterschied, daſs, wer den Willen seines Herrn nicht gethan, weil er ihn nicht gewuſst, weniger Streiche, wer ihn aber mit Wissen und Willen nicht gethan, viele Streiche erleiden werde. Für seine Lieblosigkeit und Härte wird der reiche Mann nach dem Tode gepeinigt (Luc. 16, 19 ff.). Der Schalksknecht wird wegen seiner lieblosen Handlungsweise gegen seinen Mitknecht bestraft (Mat. 18, 34). Die drei Knechte werden bei den anvertrauten Centnern und Pfunden nach ihrem Thun und Lassen beurtheilt und danach belohnt und bestraft (Mat. 25, 14 ff. Luc. 19, 15 ff.). Auch wo die Wiederkunft Christi und das dann folgende Weltgericht geschildert ist, sind es die Thaten der Menschen, wonach das Urtheil erfolgt. Es wird gesagt, daſs die da Gutes gethan haben, hervorgehen werden aus den Gräbern zur Auferstehung des Lebens, und die da Böses gethan, zur Auferstehung des Gerichts (Joh. 5, 29). Der Herr sagt selbst, daſs er dann vergelten werde einem Jeglichen nach seinem Thun (Mat. 16, 27). Das Unkraut oder den Lolch unter dem Waizen, der verbrannt wird bei der Erndte, erklärt der Herr selbst für alle Verführer und Uebelthäter (Mat. 13, 41). Die Gesegneten seines Vaters aber, die das Reich ererben, sind die, welche Thaten der Liebe gethan haben, so wie, welche verstoſsen werden als die Verfluchten, die sind, welche Lieblosigkeit im Leben gezeigt und keine Thaten der Barmherzigkeit gethan haben (Mat. 25, 34—46). Ebenso fordert der Erlöser den Obersten der Pharisäer, bei dem er zu

ποιῶν kann unmöglich nur auf das Annehmen einer dogmatischen Meinung gehen; denn das ist, wie man sich auch wenden und von einer That des Herzens sprechen mag, kein wirkliches ποιεῖν im wahren, vollen Sinne des Worts.

einem Gastmahle geladen ist, auf, Arme und Unglückliche zum Mahle zu laden, die ihm das nicht vergelten könnten, denn solche Liebesthat, setzt er hinzu, werde ihm vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten (Luc. 14, 12—14). Ferner, wo er von den Drangsalen redet, die dem Ende der Dinge vorangehen werden, setzt er hinzu: Wer aber ausharret bis zum Ende, d. i. wer das Alles trägt und duldet, ohne abzufallen, der wird gerettet werden (Mat. 24, 13. Luc. 21, 19. Marc. 13, 13) Dafs aber der Erlöser beim ewigen Gericht nicht das äufserliche Thun, sondern die Thaten, ja selbst die Worte (Mat. 12, 34—37), als Früchte der Herzensgesinnung ansieht, und daher auf diese den Hauptwerth legt, geht hervor einmal aus seinen Erklärungen über den Glauben, wovon er das ewige Leben, d. i. die Seligkeit, abhängig macht (s. oben), und sodann aus den Gleichnissen von den 10 Jungfrauen (Mat. 25, 1—13), von den Arbeitern im Weinberge (Mat. 20, 8—16), von dem hochzeitlichen Mahle (Mat. 22, 11—13), wo es ganz klar die Herzensverfassung ist, wonach der Herr entscheidet.

Von dem Allen aber, was wir hier darzulegen versucht haben, geben den schlagendsten Beweis die Seligpreisungen in der Bergpredigt (Mat. 5, 3—12); denn hier macht augenscheinlich der Herr die Seligkeit abhängig von der Herzensbeschaffenheit, sowie von dem daraus hervorgehenden Thun und Handeln auf Erden.

Wir kommen hiernach zu der wichtigen Frage: **Welches ist das Schicksal der Todten nach dem Gericht in der Ewigkeit?** Dafs durch dasselbe und nach demselben eine grofse Scheidung und Trennung zwischen Guten und Bösen eintritt, lehrt der Erlöser überall (Luc. 16, 26. Mat. 18, 8. Mat. 7, 21. 23. Mat. *8, 11—12*. Mat. 18, 34. Mat. 22, 13. Mat. 25, 11—12. Joh. 5, 29. Mat. 13, 41—43. *49—50*. Mat. 24, 31. Mat. 25, 21. 23. 30. *32*. Marc. 13, 27). **Welches ist nun das Loos der Guten?** Das fragen wir zunächst. **Wo, an welchem Ort** haben wir sie uns zu denken? Der Erlöser erklärt, dafs die Seinen, also die Seligen, sein werden, wo er ist. Das spricht

er in eigentlicher, wie in bildlicher, Rede wiederholt aus. Ich will wiederkommen und euch zu mir nehmen, sagt er, auf dafs, wo ich bin, auch ihr seid (Joh. 14, 3). Er versichert: Wo ich bin, da wird mein Diener auch sein (Joh. 12, 26). Er betet, dafs, wo er sei, auch die Seinen mit ihm seien, dafs sie seine Herrlichkeit schauen (Joh. 17, 24). Und das bittet er vom Vater nicht allein für seine Jünger, sondern auch für Alle, die durch ihr Wort an ihn glauben werden (Joh. 17, 20). Er erklärt, dafs, wenn er erhöhet sein werde von der Erde, er Alle zu sich ziehen werde (Joh. 12, 32). Dasselbe drückt er in bildlicher Rede aus, dafs nämlich seine Jünger essen und trinken werden an seinem Tische, in seinem Reiche (Luc. 22, 30), dafs er mit ihnen das Gewächs des Weinstockes erneuet trinken werde im Reiche seines Vaters (Mat. 26, 29). Ebenso nimmt er die 5 klugen Jungfrauen zu sich mit hinein zu der Hochzeit (Mat. 25, 10) und spricht zu dem treuen Knechte: Gehe ein zur Freude, d. i. zu der Seligkeit deines Herrn (*εἰς χαρὰν τοῦ κυρίου σου*, Mat. 25, 21. 23). Nun aber sagt der Erlöser bei seinem Abschiede von der Erde ganz bestimmt und unzweifelhaft, wohin er gehe; nämlich zu seinem Vater (Joh. 14, 12. 28. Joh. 16, 16. 28), zu dem, der ihn gesandt habe (Joh. 7, 33), zu der Herrlichkeit, die er beim Vater gehabt, ehe denn die Welt war (Joh. 17, 5). Er betet zu Gott: Ich komme zu Dir (Joh. 17, 11. 13). Er sagt, dafs er zum Himmel aufsteige (Joh. 3, 13) und zu seines Vaters Haus gehe, wo viele Wohnungen seien (Joh. 14, 2. 3. cf. v. 28). Er befiehlt am Kreuze endlich seinen Geist in seines Vaters Hände (Luc. 23, 46), worin die gewisse Zuversicht liegt, dafs Gott ihn hin- und zu sich nehme. Ist dem aber so, so folgt, dafs die Seinen, die zur Seligkeit Kommenden, eben an demselben Orte, also beim Vater, in des Vaters Hause, im Himmel, wo die Wohnung Gottes gedacht wird, sein und sich aufhalten werden. In welchem Raume des grofsen Weltalls dies nun sein werde, hat der Herr nirgends näher bezeichnet. Nur so viel geht ganz entschieden daraus hervor, dafs

der Aufenthalt der Seligen nicht in einem Todtenreiche unter der Erde sein kann, wo sie bis zu ihrer einstigen leiblichen Auferstehung etwa bleiben sollen. Das ist jüdisch-pharisäische Ansicht, wie wir oben gesehen, und dagegen spricht schon das einzige Wort Himmel, das der Unterwelt geradezu entgegengesetzt wird (Mat. 11, 23), und womit der Herr selbst den Wohnort der Seligen so oft bezeichnet. Gott selbst aber, bei dem Christus und die Seligen sind, kann nimmermehr in diesem Scheol oder Todtenreich unter der Erde als wohnend gedacht werden. Dafs aber der Herr den Himmel, wo der Vater wohnt, wirklich als Ort der Seligkeit bezeichnet, ist aus folgenden seiner Aeufserungen ganz klar. Er sagt von denen, die um seinetwillen Schmach und Verfolgung erdulden: Freuet euch und frohlocket, denn euer Lohn ist grofs im Himmel (Mat. 5, 12); er verheifst, dafs die, welche reines Herzens sind, Gott schauen werden (Mat. 5, 8), fordert seine Jünger auf, sich zu freuen, dafs ihre Namen im Himmel angeschrieben seien (Luc. 10, 20), sagt dem Jüngling, der ihn gefragt, was er Gutes thun müsse, um das ewige Leben zu haben, er möge seine Habe verkaufen und den Armen geben, dann werde er einen Schatz im Himmel haben (Mat. 19, 17—21. Marc. 10, 21. Luc. 18, 22); er fordert auf, sich Schätze im Himmel zu sammeln (Mat. 6, 20); er erklärt, wer Gutes thue, um von den Leuten gesehen zu werden, der habe keinen Lohn beim Vater im Himmel (Mat. 6, 1); er sagt seinen Jüngern, was sie bänden und lösten auf Erden, das werde im Himmel gebunden und gelöst sein (Mat. 16, 19. 18, 18), und versichert endlich, dafs Freude im Himmel sei über einen Sünder, der Bufse thue (Luc. 15, 7. 10). Alle diese Stellen sprechen theils ganz entschieden aus, dafs der Lohn, die Vergeltung der Guten, im Himmel sei, theils können sie nur dann verstanden werden, wenn der Himmel wirklich Wohnort wird für alle Guten auf Erden; denn was nützte sonst ein Schatz im Himmel für sie, oder wozu dann die Freude im Himmel über einen Geretteten? Diesen Wohnort der Seligen

bezeichnet der Herr auch mit dem Ausdruck die zukünftige Welt (ὁ αἰὼν ἐρχόμενος), womit allerdings nach dem Sprachgebrauche zunächst die messianische Zeit und das Heil in ihr gemeint ist; allein der Herr benutzt diese Vorstellung, um in diesem Allen damals verständlichen Ausdrucke die ewige Wahrheit selbst zu geben; denn dafs er wirklich mit dem αἰὼν ἐρχόμενος die selige Zukunft im Himmel meint, geht klar hervor aus Luc. 18, 18 ff., wo für Schatz im Himmel v. 22 später gesagt wird: ewiges Leben in der zukünftigen Welt v. 30 (cf. Marc. 10, 17. 21. 30). Ja schon in dem Gegensatze ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ und gleich darauf ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ, in welchem letztern die ζωὴ αἰώνιος erfolgen soll (Luc. 18, 30), liegt klar, dafs dieser Zeit oder Welt die künftige, ewige, d. i. der Himmel mit seiner Seligkeit folgen soll. Denn die ζωὴ αἰώνιος folgt unmittelbar nach dem Tode, ja beginnt schon hier (s. oben); also kann αἰὼν ἐρχόμενος, in welchem sie Statt hat, nichts anderes sein, als die nach dem Tode kommende Welt, d. i. der Himmel oder die selige Zukunft in ihm (Ebenso Marc. 10, 30. cf. Luc. 20, 35).

Lehrt aber Christus hiernach aufs Allerentschiedenste, dafs die Guten nach dem Tode zu ihm, zu Gott, in den Himmel, als Wohnort der Seligen, kommen: so verdienen zwei Stellen unsere ganz besondere Aufmerksamkeit, da in ihnen ein Widerspruch gegen diese Lehre gefunden werden kann. Die eine ist das Gleichnifs vom reichen Mann und armen Lazarus (Luc. 16, 19—31). Wohl gehen Beide unmittelbar nach dem Tode zu einem neuen Leben über; allein dies Leben und somit die Vergeltung ist im ᾅδης (v. 23), also dafs ein Aufenthalt der Todten bis zu ihrer einstigen Auferstehung in diesem unterirdischen Wohnort daraus gefolgert werden könnte. Allein dabei vergifst man, dafs das Ganze Parabel, und somit die Erzählung aus dem wirklichen Leben und ebenso aus der Anschauungs- und Vorstellungsweise der Menschen selbst entnommen ist. Nun aber dachte man sich den Aufenthalt der Todten zu Jesu Zeit gerade so, wie er hier geschildert wird, im Hades, und die

Pharisäer hielten vor Allem an dieser Vorstellung fest (s. oben). Darum geht der Herr nach seiner Weisheit gerade auf diese Vorstellung ein; denn er hat es mit Pharisäern eben zu thun, denen er die Schändlichkeit ihres Geizes und die Strafwürdigkeit ihrer Lieblosigkeit und Härte aus ihrer eigenen Lehre und nach ihren eigenen Vorstellungen vom Hades vorhält (cf. v. 14). Er giebt ihnen also in der Hülle ihrer eigenen Vorstellungsweise und Erwartung die ewige Wahrheit von der Vergeltung nach dem Tode, und wir haben hier recht eigentlich seine hohe, göttliche Weisheit zu bewundern, die das Ziel im Auge behält, sie von ihrer Liebe zum Gelde (v. 14) zurückzubringen, ohne ihnen durch Ausdrücke und Vorstellungen vom künftigen Leben Gelegenheit zu geben, seine Worte anzugreifen und ihre Aufmerksamkeit ganz von der hier vorliegenden Hauptsache abzulenken.

Aehnlich ist es mit der zweiten Stelle. Jesus spricht nämlich zu dem Schächer am Kreuze die bekannten Worte: Wahrlich sage ich dir, heute wirst du mit mir im Paradiese sein (Luc. 23, 43). Das Wort *παράδεισος*, aus dem Persischen *πάρδης* kommend, bezeichnet ursprünglich einen grofsen, herrlichen Lusthain, Park (Xenoph. Cyropd. I. 3. 14), daher ebenso im Hebräischen פַּרְדֵּס (Hohesl. 4, 13. Coh. 2, 5), sodann aber nach jüdisch-pharisäischer Vorstellung vom Hades den Aufenthalt der Frommen in demselben, geschieden von der *γεέννα* durch eine Erdkluft (s. oben). Man könnte also folgern, Jesus lehre nach diesen Worten wirklich einen Aufenthalt der Guten nach dem Tode in dieser Abtheilung des Hades. Allein dann hätte Christus die Lehre der Pharisäer vom Scheol förmlich sanctionirt, was er nirgends thut; er hätte gerade im Hades vorzugsweise sein Reich haben müssen; denn seine Worte sind Antwort auf die Bitte: Herr, gedenke meiner, wenn du in Dein Reich kommst (v. 42). Nun aber hat Christus wiederholt vor seinem Tode gesagt, dafs er zu seinem Vater zurückgehe und zu seiner Herrlichkeit beim Vater (s. oben); ja er legt sterbend seinen Geist in seines Vaters Hände. Er meint also ganz entschieden mit dem

Worte Paradies den Aufenthalt beim Vater, die Seligkeit bei ihm, und in den Worten μετ' ἐμοῦ liegt klar, dafs ebendahin der reuige Schächer kommen soll. Zu diesem Sinne des Wortes Paradies führt nun auch der Sprachgebrauch des Neuen Testaments selbst; denn apoc. 2, 7 wird das Bild vom Garten als Wohnort der Seligen weiter ausgeführt. Wer überwindet, heifst es, dem will ich zu essen geben vom Baume des Lebens im Paradiese meines Gottes. Durch den Zusatz τοῦ θεοῦ μου ist klar, dafs παράδεισος keinen Aufenthalt im Hades bedeutet; denn nimmer ist der Hades als Wohnung oder Aufenthalt Gottes gedacht. Im Gegentheil wird hier mit παράδεισος ein Aufenthalt im Himmel bezeichnet, wie denn auch schon die Juden ein zweites Paradies im Himmel annehmen (cf. Eisenmenger: II. p. 296 ff.). Darum sagt Paulus auch, wo er von seinen Gesichten und Offenbarungen spricht, dafs er entrückt worden sei ins Paradies (ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον), und was er damit meint, und wo er es sich dachte, ist klar aus dem Vorangehenden, dafs er nämlich entrückt gewesen bis zum dritten Himmel (ἕως τρίτου οὐρανοῦ, 2. Cor. 12, 4. 2). Dafs aber Christus am Kreuze gerade diesen Ausdruck für Himmel als Wohnort der Seligen wählt, zeugt abermals von seiner hohen Weisheit und Liebe, die mit dem Einen Worte dem Schächer den höchsten Trost und zwar auf die ihm verständlichste Weise giebt.

Fragen wir nun **nach der Seligkeit selbst, worin sie bestehen werde**, so läfst sich schon aus der Bezeichnung des Ortes, die der Herr wählt, Manches entnehmen. Er bezeichnet ihn als Haus und Wohnungen Gottes (Joh. 14, 2), als ewige Hütten (Luc. 16, 9), als Paradies (Luc. 23, 43). Damit ist zuerst die Geborgenheit und Sicherheit der Seligen vor jedem Ungemach, vor allen Stürmen, äufseren wie inneren, angedeutet, sodann die innige Gemeinschaft mit Gott selbst und Christo, sowie mit allen übrigen Seligen, ferner die Erquickung und Ruhe, was in den Hütten, d. i. Laubhütten des Himmels, liegt, und endlich die Mannichfaltigkeit und Herrlichkeit der ewigen Freuden, was mit

dem Worte Paradies bezeichnet ist. Aber auch andere Bilder wählt der Herr, um die Seligkeit des künftigen Lebens zu bezeichnen, was bei dem Uebersinnlichen und Ewigen, wovon ein sterbliches Herz doch keine deutliche Vorstellung zu fassen vermag, nicht im mindesten auffallen kann. Er wählt aber Bilder, die theils der Vorstellungskraft, theils der Erwartung seines Volkes von dem messianischen Reiche entsprachen, in denen aber immer die höhere Idee einer hier unerreichbaren Seligkeit liegt. So in dem Trinken des Weines und Sitzen an seinem Tische, in seinem Reiche, bei ihm und mit ihm (Mat. 26, 29. Luc. 22, 30. 18), in der königlichen Hochzeit (Mat. 22, 2 ff.) in der Hochzeit, auf der er selbst der Bräutigam ist (Mat. 25, 1 ff.), in dem Gastmahle (Luc. 14, 13 — 14), in dem Zutischesein mit den drei Erzvätern Abraham, Isaak und Jacob (Mat. 8, 11. Luc. 13, 28—29), in dem Ruhen im Schoſse Abrahams (Luc. 16, 22), in dem Herrschen und Richten auf Thronen (Mat. 19, 28. Luc. 22, 30), was er seinen Jüngern verheiſst, und worin die Idee vorzüglicher Hoheit, Macht und Ehre liegt, was endlich auch ausgesprochen ist in dem Leuchten der Gerechten, wie die Sonne, in ihres Vaters Reich (Mat. 13, 43). In allen diesen Bildern liegt zugleich die Idee der Gemeinschaft, des Mitgenusses der Seligkeit mit vielen Andern, und namentlich mit denen, die wir hier auf Erden schon geehrt und geliebt haben.

Weniger bildlich bezeichnet der Herr die Seligkeit als Eingehen in seine Freude und Erhebung zu höherer Wirksamkeit (Mat. 25, 21. 23), womit die Theilnahme an der höchsten Seligkeit, der Seligkeit des Erlösers selbst, und die Erhebung zu wichtigerem und gröſserem Dienste im himmlischen Reiche Jesu angedeutet ist. Darum nennt der Herr die zu dieser Seligkeit Berufenen in besonderem Sinne Gesegnete seines Vaters, und bezeichnet die Theilnahme an derselben als ein Ererben des Reiches, das seit Gründung der Welt ihnen schon bereitet worden (Mat. 25, 34); sofern nämlich des Vaters Weisheit und Liebe schon bei der Schöpfung der Welt an sie gedacht und die Ein-

richtung in seiner unsichtbaren Welt getroffen hat, wonach sie hier die höhere Thätigkeit und die daraus hervorgehende Wonne finden, zu der sie auf Erden vorbereitet und herangereift sind.

Doch wenn der Erlöser durch alles Bisherige die Seligkeit mehr im Ganzen und Allgemeinen andeutet, so fehlt es doch auch nicht an Einzelnheiten in seinen Aeufserungen, die uns meist ohne Bild noch bestimmter erkennen lassen, was die Frommen nach dem Tode erwartet. Der Herr weist sie hin auf eine grofse Belohnung im Himmel theils für das, was sie unschuldig auf Erden gelitten (Mat. 5, 12. Luc. 6, 23), theils für das, was sie Gutes gethan haben (Luc. 6, 38. Mat. 5, 19), und zwar werde dieser Lohn ganz ihren Handlungen entsprechen und überschwänglich grofs sein (Luc. 6, 38). Bestimmt hebt der Herr unter den guten Thaten, die im Himmel ihren Lohn erhalten, die Rettung unsterblicher Seelen hervor (Joh. 4, 36), so dafs die Freude über den empfangenen Lohn, wie über die Rettung selbst, mit der Freude Gottes selbst verglichen wird. Der Lohn wird ferner nach der Würdigkeit verschieden (Luc. 19, 16 ff.) und ganz den Seelenbedürfnissen, und zwar den tiefsten und heiligsten, angemessen sein; denn das bezeichnet klar die Verheifsung, dafs die Trauernden getröstet, und die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit, gesättigt werden sollen (Mat. 5, 4. 6); so wie denn überhaupt die Seligpreisungen des Herrn unwiderleglich darthun, dafs Lohn, Vergeltung und Seligkeit im künftigen Leben sich ganz nach der Fähigkeit, dem Bedürfnifs und der Würdigkeit des Menschen, wie er auf Erden sich gezeigt hat, richten werden. Heben wir zum Beweise die bekannteste hervor: Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen (Mat. 5, 8). Das *ὁρᾷν τὸν θεόν*, Schauen Gottes, bezeichnet nach biblischem Sprachgebrauch die wahre, vollkommene Erkenntnifs Gottes und Gemeinschaft mit ihm und die daraus hervorgehende höhere Sittlichkeit und Seligkeit (Joh. 14, 9. 3. Joh. 11); denn offenbar wird damit eine intuitive Erkenntnifs als die deutlichste und gewisseste,

die wir auf Erden bezeichnen können, gemeint. Darum wird aber auch aus dem Schauen Gottes in der künftigen Welt die Aehnlichkeit mit Gott selbst gefolgert, denn diese wird als nothwendige Folge davon gedacht. Wir werden ihm ähnlich sein, *ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα*, heifst es (1. Joh. 3, 2), denn wir werden ihn sehen, wie er ist. Dafs aber wirklich das Schauen diese sittliche Folge habe, geht hervor aus 1. Joh. 3, 6., wo es heifst: Jeder, der sündigt, hat ihn (Jesum) nicht geschauet, noch ihn erkannt, sowie aus 3. Joh. 11, wo es noch bestimmter heifst: Wer Böses thut, der hat Gott nicht geschauet. Auch hier ist dasselbe Wort *ὁρᾷν* gebraucht. Nun aber sind einer solchen vollkommenen Erkenntnifs Gottes und daraus hervorgehenden höheren sittlichen Vollkommenheit nur die fähig, die *καθαροὶ τῇ καρδίᾳ* sind, die schon hier durch Reinheit des innern Menschen vorbereitet sind für höheres Wachsthum in der Tugend, und deren Herz eben durch seine Reinheit ein treuerer Spiegel geworden ist für göttliche Vollkommenheit. Ebenso sind sie allein dessen würdig; denn ihr Streben nach Reinheit des Herzens hat bezeugt, wie sie Gott lieben und ihm näher zu kommen suchen; und endlich sind sie in Wahrheit dessen bedürftig, weil es Drang ihres Herzens ist, weiter zu kommen in der Erkenntnifs Gottes und sittlicher Vollkommenheit, und die Befriedigung dieses Bedürfnisses für sie gerade höchste Freude und Seligkeit ist.

Aus demselben Worte des Herrn leuchtet daher auch hervor, dafs die intellectuelle, wie moralische Kraft der Seele in der künftigen Welt zunehmen und eben dadurch auch die Seligkeit erhöhet werden wird, so wie denn das Wort im Gleichnifs zu dem frommen und getreuen Knechte: Du bist über Wenigem getreu gewesen, ich will dich über Viel setzen (Mat. 25, 21. 23) offenbar das Zunehmen geistiger und sittlicher Kräfte der Seele zur nothwendigen Folge hat. Dahin deutet auch die Versicherung, die der Erlöser seinen Jüngern giebt, als er von jener Welt und dem Wiedersehen dort redet: Und an demselbigen Tage werdet ihr mich nichts fragen (Joh. 16, 23), und

abermals: An demselbigen Tage werdet ihr erkennen, dafs ich in meinem Vater bin, und ihr in mir, und ich in euch (Joh. 14, 20). Dafs aber wirklich der Herr in diesen Stellen von der künftigen Welt redet, zeigt der Zusammenhang und Sinn seiner Worte. Denn auf die Zeit nach seiner Auferstehung die Worte zu beziehen, verbietet die einfache Thatsache, dafs die Jünger ihn allerdings da noch fragten (act. 2, 6) und keineswegs von selbst erkannten, welch ein Reich er zu gründen gekommen sei; und in der zweiten Stelle versichert der Herr dicht vorher (Joh. 14, 19): Denn ich lebe, und ihr sollt auch leben, und deutet damit nach dem Zusammenhange auf das künftige Leben hin.

Eben darum aber ist die Versicherung des Herrn, die er in der ersten Stelle giebt: Eure Traurigkeit wird in Freude verwandelt werden; ich werde euch wiedersehen, und euer Herz wird sich freuen, und eure Freude nimmt Niemand von euch (οὐδεὶς αἴρει ἀφ᾽ ὑμῶν, Joh. 16, 20. 22) die gewisse Bürgschaft nicht allein für ein seliges Wiedersehen Aller, die dem Herrn angehören und bei ihm sich vereinigt wiederfinden (s. oben), sondern zugleich für die Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit der ewigen Wonne, und somit eines seligen Zustandes, von dem wir hier bei dem Wechsel aller Freude und dem Schwanken und der kurzen Dauer aller Gefühle, nicht ein Mal auszudenken vermögen, wie selig er ist, so dafs das Wort der Schrift hier vom Erlöser selbst Bestätigung erhält: Es ist in keines Menschen Herz gekommen, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben (1. Cor. 2, 9).

Wir wenden uns nun zu der zweiten Hauptfrage: **Welches ist das Loos der Bösen in jener Welt?** Wir fragen zuerst nach dem Ort ihres Aufenthalts und sodann nach der Strafe, die sie trifft. Was **dem Ort betrifft,** so ist so viel zunächst aus den Aeufserungen des Herrn gewifs, dafs er völlig geschieden ist von dem Aufenthalt der Guten; denn wenn diese bei und mit dem Erlöser an dem Ort der Seligkeit sein

sollen (s. oben): so heifst es von den Uebelthätern, dafs sie weggehen, weichen sollen von ihm (ἀποχωρεῖτε, Mat. 7, 23 und Luc. 13, 27: ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ), dafs sie hinausgestofsen werden aus dem Himmelreiche (ἐκβληθήσονται, Mat. 8, 12 und Luc. 13, 28: ἐκβαλλομένους. Mat. 25, 30), dafs sie von ihm fort- und hingehen sollen in die ewige Pein (πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ, Mat. 25, 41. ἀπελεύσονται εἰς κόλασιν αἰώνιον, v. 46), dafs sie nicht eingelassen werden und ausgeschlossen sind von den Seligen (Mat. 25, 11—12. Luc. 13, 25—27), dafs sie in den Kerker geworfen und den Kerkermeistern überantwortet werden (Mat. 5, 25—26. Mat. 18, 34), dafs sie, gleich dem Unkraut unter dem Waizen, zusammengebracht und in den Feuerofen geworfen (Mat. 13, 40—42), oder gleich den schlechten, faulen Fischen hinausgeworfen (ἔξω ἔβαλον, Mat. 13, 48) werden sollen. Aus diesen Ausdrücken geht zunächst Zweierlei hervor: erstens, dafs die Bösen zusammen an einem besonderen Orte sind, und zweitens, dafs sie mit Widerstreben, und darum durch zwingende Gewalt, dahin kommen werden (cf. auch Joh. 15, 6). In dem Gleichnifs vom reichen Manne (Luc. 16, 19 ff.) wird diefs, wiewohl nach jüdisch-pharisäischer Vorstellung vom Hades (s. ob.), ebenfalls bestätigt, und eine grofse Kluft (χάσμα μέγα, v. 26) trennt beide Oerter. Aus dieser Stelle jedoch zu schliefsen, der Aufenthaltsort der Bösen liege unter der Erde, würde das Wesen der Parabel ganz verkennen heifsen, da bei ihr die Hülle der ewigen Wahrheit aus dem Leben und den Lebensansichten der Menschen hergenommen ist (s. oben). So wenig der Herr den Wohnsitz der Seligen in dem grofsen Weltall anders bezeichnet, als dadurch, dafs er ihn den Himmel, die Wohnung Gottes nennt (s. oben), so wenig bezeichnet er den Aufenthalt der Bösen anders, als dadurch, dafs er ihn als den Peinigungsort des Teufels und seiner Engel angiebt (Mat. 25, 41). Die Benennung des Ortes aber entnimmt der Herr aus der Vorstellungsweise der Juden vom künftigen Leben; denn der Ausdruck γέεννα, Hölle, der am häufigsten vorkommt (Mat. 5, 29. 30. Marc. 9, 43. Mat. 10,

28. 23, 33), auch γεέννα τοῦ πυρός, Feuerhölle (Mat. 5, 22. Marc. 9, 47. Mat. 18, 9), bezeichnet allerdings zunächst das Thal Hinnom bei Jerusalem als Ort des Abscheus und Verderbens (s. oben), dann aber die Abtheilung im Hades der Juden, wo die Bösen, wie im Tartarus der Griechen, gequält wurden (s. oben). Mit diesem Worte bezeichnete also der Herr Allen, die ihn hörten, auf die verständlichste Weise den Ort der Qual. Eine andere Bezeichnung ist Feuerofen (καμινὸς τοῦ πυρός (Mat. 13, 42. 50), was seine Erklärung im Bilde vom Verbrennen des Unkrautes findet. Aufserdem nennt der Herr den Ort die äufsere Finsternifs, τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον (Mat. 22, 13. Mat. 8, 12. Mat. 25, 30) und giebt dadurch sowohl die Trennung von den Guten an, da diese Finsternifs draufsen, d. i. aufserhalb der Wohnung der Guten liegt, als auch die Freudlosigkeit und Angst, die an dem Orte herrscht. Uebrigens ist auch diese Bezeichnung aus jüdischer Volksvorstellung vom Scheol entlehnt (s. oben). Oft aber wird der Ort der Qual auch kurz das ewige Feuer τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον (Mat. 25, 41. 18, 8), das unauslöschliche Feuer, τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον (Marc. 9, 43), genannt, oder blofs mit dem Worte Feuer, τὸ πῦρ (Mat. 7, 19. Joh. 15, 6), oder durch φλόξ, Flamme (Luc. 16, 24), angedeutet. Eine andere Bezeichnung dagegen ist Kerker, φυλακή (Mat. 5, 25. Luc. 12, 58. cf. Mat. 18, 34), wo Kerkermeister oder Peiniger (βασανισταί, Mat. 18, 34) sind, und endlich in eigentlicher Rede die ewige Strafe ἡ κόλασις αἰώνιος (Mat. 25, 46).

Wie haben wir uns diese nun zu denken? Das ist die nächste Frage. Schon der Gegensatz gegen ζωή und ζωὴ αἰώνιος, der das Loos der Bösen in der Ewigkeit bezeichnet, läfst auf das Gegentheil schliefsen von alle dem, was ζωή ist. Es ist ein Dasein, das der Vernichtung gleichsteht, sofern alles Edlere, Höhere, Göttliche, was eigentlich das wahre Leben der Seele ausmacht, hinweg sein wird; daher die starken Ausdrücke dafür: ἀπώλεια, Untergang, Vernichtung (Mat. 7, 13), ἀπόλλυσθαι, verloren- oder untergehen (Joh. 3, 15. 16), ἀπολλύναι τὴν ψυχήν,

die Seele oder das Leben verlieren (Joh. 12, 25. Mat. 16, 25), *ζημιωθῆναι τὴν ψυχήν*, die Seele einbüfsen, eigentlich: bestraft werden mit dem Verlust der Seele (Mat. 16, 26), *ἀπολέσαι τὴν ψυχὴν ἐν γεέννῃ* (Mat. 10, 28), die Seele verderben, oder vernichten in der Hölle, *ἀποθανεῖν* und *θάνατος* (Joh. 11, 26, 8. 51). In bildlicher Rede aber *καίεσθαι* und *κατακαῦσαι*, verbrannt werden oder verbrennen (Joh. 15, 6. Mat. 13, 30. 40, cf. v. 42), *κατασφάξαι*, erwürgen (Luc. 19, 27), und *διχοτομεῖν*, zerhauen in zwei Theile (Mat. 24, 51). Man könnte versucht sein, daraus auf völligen Untergang der Seele zu schliefsen; allein, wenn irgend wo, so zeigt sich hier, wie ein Kleben am Buchstaben den Sinn und Geist des Herrn nimmer zu fassen vermag. Schon daraus, dafs eine besondere und zwar ewige Qual der Seelen nach dem Tode angegeben ist, erhellt, dafs von wirklicher Vernichtung derselben nicht die Rede ist. Diese Qual aber ist je nach dem Grade der Verschuldung verschieden; denn der Herr sagt ganz bestimmt von den beiden Knechten, die ihres Herrn Willen nicht gethan, dafs der eine viele, der andere wenig Streiche erleiden werde, weil der eine den Willen des Herrn gewufst, der andere aber nicht gewufst habe (Luc. 12, 47—48). Auch aus der Stelle: Erträglicher wird es ergehen Sodom und Gomorra, oder Tyrus und Sidon am Tage des Gerichtes, denn euch, oder denn selbiger Stadt, oder denn dir (Mat. 10, 15. Luc. 10, 12. Mat. 11, 22—24), leuchtet eine Verschiedenheit im Grade der Strafe hervor. Diese Strafe nun schildert der Herr als den empfindlichsten, furchtbarsten Körperschmerz, was Feuer, das nicht erlischt, *οὐ σβέννυται* (Marc. 9, 46. 47) und Wurm, der nicht stirbt *οὐ τελευτᾷ* (ebend.), sowie Weinen oder Heulen und Zähneknirschen, *κλαυθμὸς καὶ βρυγμὸς ὀδόντων* (Mat. 13, 42. 50. 25, 30. 22, 13. Luc. 13, 28. Mat. 8, 12), und endlich der Klageruf: Ich leide Pein in dieser Flamme (*ὀδυνῶμαι ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ*, Luc. 16, 24), und das Lechzen nach einem Wassertropfen, um die Zunge zu kühlen (*ἵνα — καταψύξῃ τὴν γλῶσσαν μου*, Luc. 16, 24), klar erweisen. Indem man

alle diese Ausdrücke wörtlich und eigentlich fafste, entstand die grobsinnliche Vorstellung von der Hölle als einem Schwefelpfuhl, dessen Qualen im allereigentlichsten Sinne dem Volke zum Entsetzen vorgemalt wurden. Jene Worte indessen eigentlich zu nehmen, verbietet schon die Vorstellung, dafs in jenem Leben nicht irdische Leiber sind, die für solche Schmerzen Empfänglichkeit haben (s. oben), sodann die Schilderung der Seligkeit, die ja ebenfalls von der Sinnlichkeit und dem irdischen Lebensgenufs hergenommen ist (s. oben). Der Herr aber wählt solche Vorstellungen als Bilder der ewigen Qual, weil von dem Uebersinnlichen und Ewigen das sterbliche Herz doch keine klare Vorstellung zu fassen vermag, und der körperliche Schmerz für sinnliche Wesen als das gröfste Uebel erscheint, das sie am meisten fürchten. Daher auch die sinnliche Ausmalung der Hölle ihre Wirkung auf die Völker des Mittelalters und die aus dem Heidenthume eben Bekehrten nie verfehlte. Uebrigens bezeichnet der Herr die ewige Strafe nicht willkürlich mit den genannten Ausdrücken und Bildern, sondern schliefst auch hier in seiner Weisheit sich an die vorhandenen Vorstellungen des Volkes an. Das Zerstören der Leichname durch Feuer, das nicht erlischt, und den Wurm, der nicht stirbt, ist schon als Strafe von Jesaias (66, 24) angeführt, und im Buche Judith (16, 17) heifst es eben so, dafs Feuer und Würmer über das Fleisch der Feinde kommen würden, dafs sie heulen im Schmerzgefühl in Ewigkeit. Die lebhafte Phantasie des Morgenländers dachte sich nämlich diese Zerstörung des Leichnams selbst für die Seele noch schmerzlich, und es mufste um so schrecklicher erscheinen, wenn diese Strafe nach dem Tode in einer andern Welt über den Körper kam, so dafs das Schmerzgefühl unmittelbar in alle Ewigkeit fortempfunden wurde. Das Wort σκώληξ, Wurm, besonders Leichenwurm (Judith 16, 17), weist bestimmt auf diese bildliche Bezeichnung hin. Was aber meint nun der Herr mit dieser bildlichen Redeweise? Dafs er innere Qualen, Qualen der Seele damit bezeichnet, deutet er bestimmt mit den Worten an: Ihr werdet

trauern, ihr habt euren Trost dahin (Luc. 6, 24. 25: *πενθήσετε, ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν*), sofern Trauern und Trost offenbar auf Gefühle der Seele geht. Noch bestimmter spricht er von der innern Qual des sich selbst richtenden Gewissens Joh. 12, 48: „Wer mich verwirft und meine Worte nicht aufnimmt, der hat seinen Richter; das Wort, das ich geredet, selbiges wird ihn richten am jüngsten Tage"; und Joh. 3, 18: Wer aber nicht glaubet, der ist schon gerichtet, weil er nicht geglaubt an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes. Haben wir hiernach volle Berechtigung, auch jene bildlichen Ausdrücke von der Qual des sich selbst richtenden Gewissens zu verstehen, so müssen wir diese Qual um so gröfser denken, da den Geist nichts ablenken wird von seinem Schuldbewufstsein, da die Gröfse des durch eigene Schuld Verlorenen deutlicher und bestimmter vor Augen steht, denn sie sollen sehen, und zwar von fern (*ἀπὸ μακρόθεν*, Luc. 16, 23), welche Seligkeit sie verloren haben, da sie ferner das deutlichste Bewufstsein von ihrem irdischen Leben, wie von allen ihren früheren irdischen Verhältnissen haben (Luc. 16, 27—31), da sie fühlen, wie keine Entschuldigung hilft oder ihre eigene Qual erleichtert (Luc. 16, 28 — 29), und da ihnen endlich keine Hoffnung bleibt, von dieser Qual Erlösung zu finden (Luc. 16, 26). Diese innere Qual ist und mufs daher ihrer Natur nach eine unendliche sein; denn keine Macht kann der Seele die Last abnehmen, welche sie selbst auf sich gewälzt hat, und selbst bei Aenderung und Besserung der Seele bleibt der Stachel des Vorwurfs in ihr, ja wird um so schmerzlicher, je mehr die Schändlichkeit und Verworfenheit der Sünde eingesehen und gefühlt wird. Darum sehen wir, wie der Herr diese Strafe eine ewige, *κόλασις αἰώνιος* (Mat. 25, 46) nennt, und von dem Feuer sagt, es sei *ἄσβεστον* (Marc. 9, 43), *οὐ σβέννυται* (Marc. 9, 46), und von dem Wurme, *οὐ τελευτᾷ* (Marc. 9, 46). In dem *κλαυθμός* und *βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* (Mat. 13, 42. 50. 25, 30. s. oben) aber liegt neben dem Gefühl des innersten, tiefsten Schmerzes die Idee des Hasses und der Wuth, mit der man

gegen sich selbst wüthen möchte; denn man knirscht mit den Zähnen nicht blofs aus Schmerz, sondern auch in der heftigsten Aufwallung des Zornes und der Wuth, besonders wenn man beide nicht befriedigen kann. Eine andere Strafe liegt jedoch angedeutet in dem Durst und dem Lechzen nach einem Wassertropfen, ohne dafs Befriedigung des quälenden Bedürfnisses folgt (Luc. 16, 24). Brennender Durst nämlich ist, wenngleich eine körperliche Qual, doch nicht etwas Aeufserliches, nicht etwas, was am äufseren Körper fühlbar wird. Es deutet derselbe daher hier recht eigentlich auf eine innere Qual hin, die die Seele empfindet, so dafs sowohl die brennenden Begierden derselben hier vergebens nach der leisesten Befriedigung lechzen, noch die heifseste Sehnsucht nach der geringsten Erquickung, welche die Seligen im reichen Maafse haben (cf. Abraham v. 24, und Lazarus v. 23) hier im Geringsten gestillt werden kann. Diefs Letztere, das vergebliche Wünschen und Sehnen nach der Theilnahme, wenn auch der geringsten, an den Freuden der Seligen, liegt ebenfalls angedeutet in dem vergeblichen Rufen (Mat. 25, 11-12. Luc. 13, 25-27) und dem Verschlossensein der Thür (Luc. 13, 25. Mat. 25, 10). Endlich aber wird in dem Zusammensein mit nur Bösen, sowie mit dem Teufel und seinen Engeln (Mat. 25, 41) eine unausdenkbare Qual bestehen, da schon böse Menschen, wenn sie an demselben Aufenthalt zusammen leben müssen, sich selbst jeden Ort zur Hölle machen. Die Ausdrücke Finsternifs, *σκότος* (Mat. 22, 13. 25, 30. 8, 12) und *βάσανοι* (Luc. 16, 23), Qualen, beziehen sich gewifs auch hierauf.

Fragen wir nach allem Bisherigen nun, ob der Herr wirklich eine **ewige Dauer der Höllenstrafen** lehre, so scheint es, als müfsten wir hier vor Allem wohl unterscheiden; denn es giebt ohne Zweifel eine doppelte Strafe, die der Erlöser bestimmt unterscheidet, eine positive und eine natürliche. Die erstere ist das Trennen und Ausschliefsen von den Guten, d. i. Seligen, und das Verbanntsein an den Ort der Bösen, namentlich des Teufels und seiner Engel. Denn wenngleich der Ver-

lust der Seligkeit an sich eine natürliche Folge der Sünde bleibt, sofern der Böse weder fähig noch würdig ist der Seligkeit der Guten: so ist das Getrenntwerden von diesen keineswegs, wie wir das auf Erden sehen, nothwendige Folge der Sünde, sondern ist bestimmte, von Gott getroffene Anordnung in der künftigen Welt. Dagegen ist die Qual des Gewissens offenbar nothwendige Folge eines bösen Lebens und daher natürliche Strafe der Sünde, die nicht aufgehoben werden kann, ohne die Natur und das Wesen der Seele zu zerstören. Nun nennt der Herr die Strafe in der Ewigkeit ganz entschieden eine ewige (*κόλασις αἰώνιος* (Mat. 25, 46), und das Wort *αἰώνιος* kann hier nichts Anderes bedeuten, als in der Zusammenstellung mit *ζωή*. So wie die *ζωὴ αἰώνιος* eine ewige Dauer des wahren Lebens, d. i. der Seligkeit in jener Welt bezeichnet, so mufs *κόλασις αἰώνιος* gleichfalls eine ewige Dauer der Strafe in jener Welt bedeuten. Es entsteht nun die Frage: lehrt der Herr Beides, die ewige Dauer der positiven und natürlichen Strafe, oder nur der einen von beiden? Dafs die natürliche Strafe, die Qual des Gewissens, ihrer Natur nach eine ewige sein mufs, ist bereits erwähnt, und gerade von ihr finden wir dies auch vom Herrn bestimmt ausgesprochen; denn wenn mit dem *πῦρ αἰώνιον* und *σκώληξ* diese Strafe vor Allem bezeichnet ist, wie wir denn nicht zweifeln können, da der brennende und nagende Schmerz der Gewissensqual durch nichts deutlicher, als durch die Worte Feuer und Wurm, sinnlich bezeichnet werden kann: so wird durch den Zusatz zu beiden, nämlich *ἄσβεστον, οὐ σβέννυται, οὐ τελευτᾷ*, ganz entschieden die unvergängliche Dauer dieses Schmerzes ausgedrückt. Doch ist auch hierbei nicht zu übersehen, dafs in dem Ausdruck „unauslöschlich" keineswegs liegt, dafs das Feuer nothwendig immer in derselben Stärke fortbrennt. Es bleibt unauslöschlich, mag es nun in hellen Flammen aufschlagen oder fortglimmen in alle Ewigkeit. Ebenso folgt aus dem Zusatze zu Wurm, nämlich: der nicht stirbt, keineswegs mit Nothwendigkeit, dafs derselbe immer mit derselben Kraft fortlebt und mit

derselben ununterbrochenen Heftigkeit fortnagt. Er ist nicht gestorben, so lange er sein Dasein noch durch Bewegung und Nagen ankündigt, und eben das wird nicht aufhören in Ewigkeit.

Anders dagegen ist es mit jener positiven Strafe, deren ewige Dauer keineswegs so unbedingt vom Herrn ausgesprochen ist, wie man anzunehmen geneigt ist. Schon die Idee, die er uns von Gott giebt, als einem Vater über Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte, sträubt sich gegen jene Annahme. Wo bliebe die Liebe eines Vaters, der seinen schuldigen Sohn auf ewig verstofsen oder ihm eine unverrückbare, unabänderliche Strafe für alle Ewigkeit auferlegen könnte, gleichviel, ob er sich bessere oder nicht? Ein treuer Vater trauert um den verlorenen Sohn, ja straft ihn selbst hart, wenn es sein mufs; aber er behält die Besserung, die Rettung des Verlorenen auch bei der härtesten Strafe im Auge, und Gott, der in viel höherem Sinne Vater ist, sollte bei der Strafe in der Ewigkeit kein Vater mehr sein? Wohl steht geschrieben: Irret euch nicht, Gott läfst sich nicht spotten (Gal. 6, 7); aber nirgends steht: er ist ärger, als der herzloseste Vater auf Erden. Wohl sagt man, Gott sei als unendliches Wesen durch die Sünde beleidigt, folglich müsse der Sünder auch unendlich gestraft werden. Darin liegt das Wahre, dafs der Sünder wirklich durch die Strafe des Gewissens eine unendliche Strafe leidet; aber die Rechtfertigung einer mafslosen Härte liegt weder in der Unendlichkeit Gottes, noch in der Idee des vollkommensten Wesens. Ja, alle Eigenschaften Gottes sträuben sich gegen solche Annahme. Nun aber finden wir zunächst in vielen Aeufserungen des Erlösers wirklich die ewige Dauer aller Höllenstrafen nicht absolut ausgesprochen. Denn in der Stelle: Oder welch Lösegeld (ἀντάλλαγμα) kann der Mensch geben für seine Seele (Mat. 16, 26), liegt allerdings die Unmöglichkeit, dafs der Mensch sich von der Strafe in der Ewigkeit losmachen oder lösen könne, keineswegs aber die Unmöglichkeit, dafs Gott nach seiner Weisheit und Liebe ohne Lösegeld die positive Strafe endlich mildern könne. Wird aber gerade diese, die

positive Strafe, vorzugsweise durch das Hinausstoſsen in die Finsterniſs, durch das Abweisen von der Thür, durch das Werfen in das Gefängniſs u. s. w. bezeichnet: so liegt darin ebenfalls keine absolute Unmöglichkeit einer späteren Erlösung und Aufnahme. Ja, in der Erklärung des Königs und des Richters, daſs der Schuldner nicht aus dem Kerker herauskommen werde, bis er alles ihm Schuldige bezahlt (Mat. 18, 34), oder bis er den letzten Pfennig bezahlt habe (Mat. 5, 26), liegt zwar die Schwierigkeit eines Herauskommens, die für den Schuldner selbst, d. h. wenn er seine Befreiung selbst bewirken soll, fast zur Unmöglichkeit wird; allein es bleibt dabei doch immer das Herauskommen in der Ferne als möglich stehen, und das Bild eines Schuldners im Gefängniſs ist keineswegs das Bild einer ewigen, unablösbaren Gefangenschaft. Ja, wollen wir die letzten Worte (Mat. 5, 26) genau nehmen, so liegt darin, daſs zwar nichts, auch nicht das Mindeste, von der Strafe erlassen wird, daſs aber nach völliger Abbüſsung derselben die Befreiung wirklich eintreten soll. In dem ἕως ἂν (Mat. 5, 26) und ἕως οὗ (Mat. 18, 34. Luc. 12, 59) liegt offenbar ein Zielpunkt, bis wohin die Strafe dauern soll, und in der Partikel ἂν liegt sogar die Möglichkeit der Erreichung desselben. Dazu kommt, daſs, wo der Herr von dem Hinausstoſsen in die Finsterniſs spricht, also von der positiven Strafe der Trennung von allen Guten, er niemals das Wort αἰώνιος gebraucht (Mat. 22, 13. 8, 12. 13, 50. 42), sondern immer nur von dem πῦρ, was wirklich αἰώνιον bleibt. Eine bestimmtere Erklärung des Herrn aber finden wir in der Stelle über die Sünde wider den heiligen Geist (Mat. 12, 31. 32. Marc. 3, 28. 29. Luc. 12, 10). Hier sagt er ganz klar: Jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden (ἀφεθήσεται); von der Sünde wider den heiligen Geist aber: sie wird ihm nicht vergeben werden, weder in dieser Welt, noch in der zukünftigen (Mat. 12, 32), οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι. Danach findet klar eine Vergebung jeder Sünde Statt, natürlich wenn die Bedingungen zur Vergebung da sind. In diesem Leben

kennen wir sie, Bufse und Glaube, in jenem Leben sind sie uns noch unbekannt; aber auch da sind dergleichen; denn es findet nicht in dieser Welt allein, sondern auch in der zukünftigen eine Vergebung Statt. Das spricht der Herr bestimmt durch die obigen Worte aus; denn er unterscheidet eine Vergebung *ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι* und eine andere *ἐν τῷ αἰῶνι τῷ μέλλοντι.* Nach der Lehre von der Ewigkeit aller Höllenstrafen aber giebt es keine Vergebung *ἐν τῷ αἰῶνι τῷ μέλλοντι;* denn wer sie nicht durch Bufse und Glauben bis zu seinem Tode, also *ἐν τούτῳ τῶ αἰῶνι,* bei Gott gefunden hat, der ist verdammt in alle Ewigkeit, da mit dem Tode die Entscheidung des Schicksals für alle Ewigkeit eintritt. Soll es also auch in der zukünftigen Welt eine Vergebung geben: so müssen die Sünder auch dort noch die Möglichkeit haben, die Bedingungen zur Vergebung zu erfüllen, um diese selbst noch dort zu erhalten, und somit mufs für sie auch die Möglichkeit vorhanden sein, durch Vergebung ihrer Sünden ihr Loos dort zu erleichtern. Die einzige Ausnahme bilden nach des Herrn Wort nur die, welche wider den heiligen Geist gesündigt haben; denn bei ihnen ist die Möglichkeit einer Reue und Besserung weder in diesem Leben, noch in dem zukünftigen vorhanden. Wie nun aber Gott nach dem Tode die positiven Strafen mildern oder endlich ganz aufheben wird, das ist dem sterblichen Auge völlig verborgen. Für uns hängt von der Entscheidung des ewigen Gerichts Leben und Tod ab, und was Gottes Gnade noch darnach thun wird, wenn die Seele in der Hölle und in der Pein ist, wer möchte darauf, bei der völligen Unbekanntschaft damit, hier fortsündigen und sich um Seele und Seligkeit betrügen. Weise hat der Herr nichts weiter von dem unsichtbaren Reiche seines Vaters uns offenbart. Es genügt für uns vollkommen, dafs wir wissen, wie von unserm irdischen Leben unser Loos in der Ewigkeit abhängt, und Strafen für den Sünder da sind, die in alle Ewigkeit fortgehen und nicht von ihm genommen werden können.

Es bleibt uns hiernach zuletzt noch übrig, **die Lehre des Erlösers von seiner Wiederkunft, dem Weltgericht und der Auferstehung der Todten dabei** näher kennen zu lernen.

Die drei ersten Evangelien schildern ausführlich und in den bestimmtesten Ausdrücken eine feierliche und glänzende Wiedererscheinung Christi zu einem grofsen Weltgericht, wobei alle Völker der Erde versammelt und von ihm gerichtet werden sollen. Die Einzelnheiten dieser Schilderung sind aber folgende: Nach der Zerstörung Jerusalems in nicht genau zu bestimmender, aber nicht allzuferner Zeit (Mat. 24, 2—3. 8. *29—30. 33—34. 36*. 42. 44. Marc. 13, 7. 9. 24. 26. 29—30. 32. 33. 35. Luc. 21, 5. 24—25. 32. 36) werden die Menschen den Erlöser kommen sehen im Gewölk mit grofser Macht und Herrlichkeit (Luc. 21, 27. Marc. 13, 26. Mat. 25, 31), begleitet von allen heiligen Engeln (Mat. 25, 31. Marc. 13, 27). Die Vorzeichen dieser Erscheinung sind Jerusalems Zerstörung und dabei schreckliche Kriege, Verführungen, Hungersnoth, Seuchen, Erdbeben und andere Drangsale auf Erden (Mat. 24, 3—12. Marc. 13, 5—23. Luc. 21, 6—24); am Himmel aber gleich nach diesen Drangsalen Verfinsterung der Sonne und des Mondes, Herabfallen der Sterne und Erschütterung der Himmelskörper (Mat. 24, 29. Marc. 13, 24—25. Luc. 21, 25). Die Erscheinung Christi selbst aber kündigt das Ende der Welt, das nun eintritt (Marc. 13, 7. Mat. ***24*, *3*. *6*.** 14. 13, 40-41), und den Anfang seines Reiches an (Mat. 16, 27-28. Luc. 21, 31). Bei der Ankunft Christi aber wird Wehklagen herrschen bei allen Geschlechtern der Erde (Mat. 24, 30), sowie Angst und Rathlosigkeit (Luc. 21, 25) und eine schreckliche Erwartung der Dinge, die da kommen sollen (Luc. 21, 26). Christus aber wird unter lautem Posaunenruf seine Engel aussenden und aus allen 4 Weltgegenden seine Auserwählten versammeln (Mat. 24, 31. 13, 39. Marc. 13, 27), so wie alle Völker der Erde (Mat. 25, 32), Gute und Böse (Mat. 13, 41—43. 49). Auch die Todten werden auf seinen Ruf auferstehen (Joh. 5, 28—29). Er aber

wird sitzen auf dem Thron seiner Herrlichkeit (Mat. 25, 31. 19, 28) und Gute und Böse von einander scheiden (Mat. 25, 32. 13, 43) und den Einen die ewige Seligkeit, den Andern die ewige Pein zusprechen (Mat. 25, 34. 41. Mat. 13, 41—43). Die Vollstreckung dieses Urtheilspruches aber folgt sogleich (Mat. 25, 46). Damit beginnt das Reich Gottes (Luc. 21, 31. Mat. 16, 28), über dessen Dauer nichts bestimmt wird.

Die wörtliche Auffassung dieser Schilderung nun hat zu der Lehre von dem jüngsten Gericht am Ende der Welt und von der leiblichen Auferstehung aller Todten dabei geführt, und man hat, um letztere in Einklang zu setzen mit der bestimmten Lehre des Herrn von einem unmittelbaren Fortleben nach dem Tode und dann erfolgender Vergeltung, zu den abenteuerlichsten Gründen und Vorstellungen von einem Zwischenzustande zwischen Tod und Auferstehung seine Zuflucht genommen. Wir lassen jene jet t dahingestellt und suchen den eigentlichen, wahren Sinn jener Worte des Herrn zu erforschen.

Die Worte Jesu von seiner Wiederkehr eigentlich zu fassen, also dafs hier auf Erden jenes Gericht einst Statt finden werde, hat folgende unüberwindliche Schwierigkeiten und Bedenken.

1. Die ganze Schilderung ist offenbar bildlich gehalten, und zwar nach jüdisch-messianischen Vorstellungen. Darauf weist die Darstellung der mancherlei Drangsale, als der Geburtswehen des kommenden messianischen Reiches, hin, gerade wie die Propheten die Leiden des Volkes, die der messianischen Zeit vorangehen, nennen (Mat. 24, 8. Marc. 13, 9. cf. Jes. 26, 16. Dan. 12, 1. cf. Marc. 13, 19. Mat. 24, 21); ferner das Kommen des Menschensohnes in den Wolken des Himmels (Daniel 7, 13), die Erscheinungen am Himmel, die seinem Kommen vorangehen (Jes. 13, 9—10. Jerem. 4, 23. Ezech. 32, 7. Joel 2, 10), das Erbeben der Erde (Jes. 24, 20. Jerem. 4, 24), was Alles aus den Propheten entnommen ist, wo sie einen grofsen Gerichtstag über die Feinde des Volkes schildern; sodann das Sitzen auf einem Throne, der Posaunenruf, der Dienst der Engel, das Stellen zur

Rechten und zur Linken, was augenscheinlich auf morgenländische Königshoheit deutet, von welcher das Bild entlehnt ist. Auch in dem Richterausspruch, besonders für die Bösen, zeigt sich die bildliche Redeweise des Herrn unverkennbar.

2. Die entscheidende Thatsache, dafs nicht geschehen ist, was und wie es hier, den Worten nach, wenn man sie eigentlich fafst, verkündigt worden ist. Denn die Wiederkehr Christi zum Gericht soll erfolgen bei oder kurz nach der Zerstörung Jerusalems. Hier hilft keine künstliche Exegese. Beides ist so innig mit einander verbunden, dafs man allen hermeneutischen Grundsätzen trotzen und die grammatische Erklärung förmlich aufgeben mufs, will man einen andern Sinn hineinbringen. Zuerst liegt die Erwartung, dafs die Zerstörung Jerusalems und die Wiederkunft Christi verbunden sein werden, schon in der Frage der Jünger: Sage uns, wann dieses sein wird (nämlich die Zerstörung des Tempels), und welches das Zeichen ist deiner Ankunft und des Endes der Welt? (Mat. 24, 3. cf. Marc. 13, 4. Luc. 21, 7). Jesus erwähnt der Verführung, der Kriege u. s. w. vor der Zerstörung Jerusalems (Mat. 24, 5-7. cf. 15 ff.) und sagt: Alles dieses aber ist **der Anfang** der Wehen (Mat. 24, 8. Marc. 13, 9). Nachdem er aber die Entweihung des Tempels und die Zerstörung geschildert hat, sagt er: Doch in **denselbigen Tagen,** nach **selbiger Drangsal,** wird die Sonne verfinstert werden u. s. w. und darauf: Wenn ihr dieses **gesehen habt** (nämlich die Drangsale), so merket, dafs **er nahe ist** (Christus) **vor der Thür** (Marc. 13, 24. 29. Mat. 24, 29. 30. 33). Dazu kommt, dafs nach der Schilderung der Ankunft Christi hinzugesetzt wird: Wahrlich sage ich euch, **dieses Geschlecht wird nicht vergehen,** bis das Alles dieses geschehen ist (Mat. 24, 34. 16, 28. Marc. 13, 30. Luc. 21, 32). Die Jünger aber sollen alle noch auf der Erde leben, wenn das grofse Ereignifs eintritt. Denn es heifst: Wenn ihr dieses gesehen habt, so merket, **dafs das Reich Gottes nahe ist** (Luc. 21, 31), ferner: Wenn aber dieses anfängt

zu geschehen, so richtet euch auf und hebet euer Haupt, **denn es nahet eure Erlösung** (Luc. 21, 28); und endlich zeugen davon die wiederholten Ermahnungen an die Jünger, wachsam zu sein, zu wachen und zu beten und sich nicht sinnlichen Genüssen hinzugeben, damit jener Tag sie nicht plötzlich überrasche (Luc. 21, 34. Marc. 13, 33. 35. 36. 37), denn zu welcher Stunde ihr es nicht meinet, heifst es, wird der Menschensohn kommen (Mat. 24, 44. 25, 13). Seine Erscheinung werde kommen plötzlich wie der Blitz (Mat. 24, 27) und wie die Sündfluth (Mat. 24, 37—41. v. 43), wie ein Fallstrick über alle Menschen (Luc. 21, 34—35). Darum sollten sie wachen zu jeglicher Zeit und bitten, dafs sie gewürdigt würden zu entfliehen diesem Allen, was geschehen solle, und zu treten vor den Menschensohn (Luc. 21, 36). Nun aber ist die Erscheinung Christi weder mit oder gleich nach der Zerstörung Jerusalems erfolgt, noch zu Lebzeiten der Apostel, und der exegetische Versuch, alle solche Stellen, die das sagen, auf die Ausbreitung des Christenthums überhaupt und die also erfolgte Verherrlichung Christi zu deuten, scheitert an dem einfachen Zusammenhange, in den man mit Gewalt diesen Sinn hineindrückt, während man doch in denselben Worten und in derselben Rede die leibliche Wiederkunft Christi festhält. Es ist dies ein Punkt, auf den nicht stark genug der Accent gelegt werden kann, damit der verkehrten Versuche immer weniger werden, die vorliegende Schilderung des Weltendes durch exegetische Gewaltstreiche ganz zu zerstückeln und zu zerreifsen, indem man den einen Satz auf die wirkliche Wiederkunft Christi, den nächsten, oft damit unmittelbar verbundendenen, blofs auf die allgemeine Verherrlichung des Herrn zu deuten sucht, und dies Alles trotz aller gesunden Hermeneutik und Logik blofs, weil der eigentliche Sinn der Worte nicht mit der Thatsache der Erfahrung übereinstimmen will. Wohl ist deshalb die Frage von der höchsten Wichtigkeit, was Christus selbst gemeint habe, als er jene Worte sprach; allein das ist ganz etwas Anderes, als

die nächste Frage: Was ist der Sinn der ganzen, uns vorliegenden, von den Evangelisten überlieferten Schilderung, und welchen Sinn verbanden sie selbst mit ihren eigenen Worten? Ueber das Letztere aber kann gar kein Zweifel obwalten, denn es ist einfache Thatsache, dafs die Jünger wirklich eine solche Wiederkunft Christi noch zu ihrer Zeit erwartet (1. Thess. 4, 15. 1. Cor. 15, 52. 2. Pet. 3, 8—10) und also wirklich das recht eigentlich gemeint haben, was hier verkündigt ist, und keineswegs eine solche allgemeine Verherrlichung Christi durch Ausbreitung seiner Lehre darunter verstanden.

Danach aber bleibt nur Zweierlei möglich: Entweder hat Christus absichtlich seine Wiederkunft als so nahe geschildert, um die Jünger zur Wachsamkeit zu ermuntern; doch eine so absichtliche Täuschung wird Niemand für des Herrn würdig halten; oder die Jünger haben des Herrn bildliche Rede hier eigentlich genommen und nach ihren jüdischen Erwartungen gedeutet. Diefs Letztere findet unter Anderm auch darin Bestätigung, dafs sie nach ihrer einfachen Treue und Redlichkeit auch solche Aeufserungen des Herrn mitten in der Schilderung der nahen Wiederkunft Christi anführen, die bei rechter Beachtung von selbst auf die Bildlichkeit der ganzen Rede des Herrn führen. Dahin gehören die Aeufserungen: Es mufs Alles geschehen, aber noch ist nicht das Ende da (Mat. 24, 6. Marc. 13, 7). Und es wird dies Evangelium vom Reiche verkündigt werden auf dem ganzen Erdkreise, zum Zeugnifs für alle Völker, und alsdann wird das Ende kommen (Mat. 24, 14). Ferner: Jerusalem wird getreten werden von den Heiden, bis dafs die Zeit der Heiden voll ist (Luc. 21, 24); und endlich ganz klar: Um selbigen Tag aber oder die Stunde weifs Niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater (Marc. 13, 32. Mat. 24, 36). Alle diese Stellen, für sich genommen, sind die deutlichsten Winke, dafs das Ende nicht so nahe, ja noch sehr fern sein müsse; allein in dem Zusammenhange, in

dem sie stehen, dienen sie nur dazu, die Wiederkunft Christi als nicht gar zu nahe, aber doch immer als nicht sehr fern zu bezeichnen. So faſsten auch die Jünger diese Worte auf, darum ihre Erwartung einer Wiederkehr Christi noch zu ihren Lebzeiten.

3. Der offenbare Widerspruch einer Auferstehung der Todten am Ende der Welt und einer Entscheidung über sie, ob sie zur Seligkeit oder Verdammniſs kommen sollen, mit der klaren Lehre des Herrn, daſs gleich nach dem Tode der Uebergang zur Seligkeit oder Verdammniſs Statt findet. Man sucht hier gewöhnlich so zu helfen, daſs man sagt, die Seelen der Menschen kämen nach dem Tode in eine Art von Zwischenzustand, der ihrem irdischen Verhalten angemessen, aber doch nicht völlige Seligkeit oder völlige Verdammniſs sei. Beides erfolge erst am Ende der Welt bei der Wiedervereinigung der Seelen mit ihren auferstandenen Leibern. Dagegen ist zu sagen, daſs erstens Alles, was das Alte Testament vom Scheol lehrt, ganz etwas Anderes ist, als jener Zwischenzustand (s. oben), und die Lehre vom Hades, wie die Juden, und namentlich die Pharisäer ihn dachten (s. oben), nirgends vom Erlöser bestätigt wird, denn in der einzigen Stelle, wo er ihn nennt (Luc. 16, 23), hat er dazu, wie wir gesehen haben, seinen guten Grund. Zweitens lehrt der Erlöser ganz klar, daſs nach dem Tode wirklich für die Guten die ewige Seligkeit vollkommen und ganz eintritt (s. oben), was schon der einzige Gedanke sagt, daſs sie bei Gott und dem Erlöser sein sollen (Joh. 17, 24. 14, 2-3. Luc. 23, 43. Joh. 12, 26. cf. 14, 12. 28. Mat. 5, 12. 8), und zwar im Himmel (s. oben), wo eine halbe oder auch nur unvollkommene Seligkeit zu denken, vollkommen widersinnig ist. Es bleibt also der Widerspruch stehen und ist nur so zu lösen, daſs die Auferstehung aus den Gräbern der bildlichen Redeweise nach jüdisch-messianischen Vorstellungen angehört. Darauf führt die ausdrückliche Erklärung des Herrn, daſs die *ἀνάστασις* nichts Anderes, als das Leben nach dem Tode sei (Luc. 20, 38. Mat. 22, 31. Marc. 12, 26. s. oben), und die wie-

derholte Zusammenstellung Beider: Der hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage (Joh. 6, 40. 54). Denn soll in diesen Worten nicht ein Widerspruch liegen, da der, welcher das ewige Leben bereits hat, keiner Auferweckung zum Leben mehr bedarf, so sagt nach dem Gesetz des Parallelismus die zweite Hälfte des Verses gerade das, und zwar in bildlicher Rede, was die erste Hälfte bereits eigentlich ausgedrückt hat. Dazu kommt, dafs die Worte: Ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage, oft geradezu für die Versicherung stehen: Der hat das ewige Leben, der geht nicht verloren (Joh. 6, 39. 40. 44. cf. Joh. 3, 15. 16), oder: der wird nimmermehr sterben, der wird den Tod nicht sehen ewiglich (Joh. 11, 26. 8, 51. cf. 10. 28). Wollte man noch einen Unterschied zwischen beiden Ausdrucksweisen finden, so weist der erste: Ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage, mehr hin auf das kommende ewige Leben, während der andere: Ich gebe ihm das ewige Leben, oder: der hat das ewige Leben, mehr darauf deutet, dafs jenes Leben wirklich schon hier auf Erden beginnt (s. oben). Noch entscheidender aber ist die Erklärung des Herrn selbst, die er der Martha über die Auferstehung giebt (Joh. 11, 24—26). Diese nämlich spricht ihre Ueberzeugung nach jüdischer Erwartung und Vorstellung von einer Auferstehung ihres Bruders am jüngsten Tage aus; denn sie sagt (v. 24): Ich weifs, dafs er auferstehen wird bei der Auferstehung am jüngsten Tage. Darauf giebt der Herr ihr die gar nicht zu verkennende Belehrung über Auferstehung, dafs es nämlich einer solchen, wie sie Martha bezeichnet, gar nicht bedürfe, da Jeder, der an ihn glaube, schon unvergängliches Leben habe, und kein Tod, aus dem eine Auferstehung nöthig sei, ihn treffen werde. Er selbst sei der, durch den man schon jetzt die rechte, wahre Auferstehung und das ewige Leben, das Martha erst am jüngsten Tage erwartete, finden könne. Denn er spricht: Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe. Und wer

da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben (Joh. 11, 25—26). Wenn daher der Herr öfter den Ausdruck: am jüngsten Tage gebraucht, so schliefst er sich, wie so oft, weise an die Vorstellungsweise der Juden an und giebt ihnen mit dieser bildlichen, ihnen verständlichen Ausdrucksform die Vorstellung eines neuen, ewigen Lebens, des ewigen Gerichtes, der ewigen Entscheidung über ihr Schicksal nach dem Tode. Dafs aber der Herr wirklich so die jüdisch-messianische Vorstellungsform benutzte und in bildlicher Rede so zu seinen Jüngern sprach, ist oben nachgewiesen und zeigt sich am klarsten in der Schilderung der künftigen Seligkeit als eines Sitzens an seinem Tische, eines Essens und Trinkens mit ihm in seinem Reiche (Luc. 22, 28—30. Mat. 26, 29. *), was doch Niemand eigentlich und wörtlich verstehen wird. So werden wir uns denn also auch nicht wundern können, wenn der Herr, die Vorstellungsweise der Juden im Auge habend, also spricht: Es kommt die Stunde, in welcher Alle, die in den Gräbern sind, seine (des Erlösers) Stimme hören werden. Und es werden hervorgehen, die da Gutes gethan, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses gethan, zur Aufer-

*) Man vergleiche sämmtliche Stellen, in denen der Herr selbst folgende Ausdrücke: *ἡ ἐσχάτη ἡμέρα*, Joh. 6, 39. 40. 44. 54. 11, 24. Joh. 12, 48. *ἠκείνη ἡ ἡμέρα*, Mat. 7, 20. *ἡμέρα κρίσεως*, Mat. 10, 15. 11, 22. 24. *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, Mat. 13, 39. 40. 49. 24, 3. *παλιγγενεσία*, Mat. 19, 28, und *ὁ αἰὼν ὁ μέλλων*, Mat. 12, 32, gebraucht, und man wird überall finden, dafs er mit diesen, bei den Juden gebräuchlichen, messianischen Ausdrucksformen den tieferen Sinn verbindet, der mit seiner einfachen, klaren Lehre über das künftige Leben in vollkommenster Uebereinstimmung steht. Er konnte um so unbedenklicher alle diese Ausdrücke gebrauchen, da sie, recht verstanden, wirklich die ewige Wahrheit selbst bezeichnen. Das Gericht in der Ewigkeit ist ja wirklich für einen Jeden *ἐκείνη ἡ ἡμέρα, ἡμέρα κρίσεως*, der Tod selbst ist für Jeden *ἡ ἐσχάτη ἡμέρα, συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, und die Zukunft in der Ewigkeit *ὁ αἰὼν ὁ μέλλων*, sowie *ἡ παλιγγενεσία* die neue Geburt für den Himmel.

stehung des Gerichts (Joh. 5, 28 — 29). Der Sinn dieser Worte bleibt, abgesehen von der jüdischen Vorstellungsform, dann immer der: Alle Todten werden einst gerichtet von dem Menschensohne. Daſs dies aber am Ende der Welt, und zwar nur dann sein werde, sagt der Erlöser hier keineswegs, sondern nur: Es kommt die Stunde, was sehr wohl die Zeit, wo er beim Vater verklärt sein und der Richter sein werde über die Lebendigen und die Todten, bezeichnen kann. In den drei ersten Evangelien aber, wo er von seiner Wiederkunft redet und dem dann folgenden Gericht, ist mit keiner Sylbe davon die Rede, daſs die Todten dabei auferweckt werden sollen. Dies Letztere ist vor Allem bemerkenswerth. Es ist aber überdies auch rein unmöglich, jene Worte des Herrn eigentlich zu nehmen, denn die in den Gräbern sind, *οἱ ἐν τοῖς μνημείοις*, sind die Leichname, von denen es gar nicht im eigentlichen Sinne heiſsen kann: sie werden hören. Die Seelen aber sind nach der offenbaren Lehre des Herrn nicht in den Gräbern; sie müſsten also, wenn das *ἀκούσονται* eigentlich gemeint wäre, wirklich wieder in die Leichname, während diese noch in den Gräbern sind, zurückkehren. Und was wäre der Grund zu so auffallender Begebenheit? Sie sollen empfangen, was sie schon haben. Denn bezieht man jene Worte wirklich auf das Ende der Welt, so tritt erst recht grell der schreiende Widerspruch hervor, daſs erst am Ende der Welt die Auferstehung des Lebens oder zum Leben (*ἀνάστασις ζωῆς*) Statt finden soll, da doch Christus hier schon die *ζωή*, das ewige Leben, giebt (Joh. 10, 28), und die an ihn Glaubenden diese *ζωή* schon haben und eben darum nimmermehr sterben (Joh. 6, 40. 47. 11, 26). Wozu also eine Auferstehung vom Tode, wenn man nicht todt ist? Wozu dann erst eine *ζωή* empfangen, die man schon hat? Denn daſs *ζωή* in jener Stelle (*ἀνάστασις ζωῆς*) mit einem Male einen ganz anderen Sinn haben sollte, als sonst immer, ist eben durch nichts zu erweisen. Sie ist überall das wahre, ewige, selige Leben, darum der häufige Zusatz *αἰώνιος*.

Aus alle dem folgt, ja wir werden förmlich dazu gedrängt, die ganze Schilderung des Herrn von seiner Wiederkunft bildlich zu fassen, und es entsteht nun die grofse Frage: Was meint der Herr mit dem erhabenen Bilde? So viel ist zunächst klar, dafs er eine grofse Entscheidung meint, die durch ihn selbst einst über alle Völker und Menschen kommen werde. Diese aber nur auf die Wirksamkeit seiner Lehre auszudehnen, wenn sie allen Völkern verkündigt worden sei, scheint das grofse Bild ganz zu verflüchtigen. Es wird überdies die Verkündigung seines Evangeliums bei allen Völkern bestimmt von dem grofsen Ereignifs unterschieden (Mat. 24, 14). Die Erscheinung des Herrn selbst, und zwar in himmlischer Herrlichkeit (Luc. 21, 27. Marc. 13, 26. Mat. 25, 31. 19, 28), deutet vielmehr klar darauf hin, dafs Alle den Herrn einst schauen, und zwar im Himmel selbst schauen werden, und dafs dort das Gericht Statt findet. Denn auch in dem Gerichte ein Bild zu sehen, verbietet die eigene Erklärung des Herrn, dafs er vom Vater zum Richter Aller gesetzt sei (Joh. 5, 22. 27). Dafs dieses Gericht aber nur am Ende der Welt eintreten werde, ist um so eher als bildliche Einkleidung zu fassen, da die Juden ein solches erwarteten, und die Allgemeinheit des Gerichtes damit deutlicher der Fassungskraft der Jünger vorgestellt wurde. Es bleibt danach also das grofse Gericht nach dem Tode gemeint, vor dem Alle, ohne Ausnahme, erscheinen müssen, so dafs Alle, die da sterben, vom Herrn die Entscheidung ihres Looses zu erwarten haben. Dafs wirklich aber dies gemeint sei, scheint aus den Gleichnissen zu erhellen, in denen ebenfalls eine Wiederkunft Christi zum Gericht gelehrt wird. So zunächst in dem von dem Unkraut unter dem Waizen (Mat. 13, 24 ff.). Die Erklärung des Gleichnisses giebt der Herr ebenfalls der Fassungskraft und der Vorstellungsweise seiner Jünger angemessen (Mat. 13, 39—43); doch blicken wir genauer auf die Ausdrücke des Herrn, so werden wir auf den eigentlichen Sinn der Parabel geleitet. Denn wenn der θερισμός, Ernte, v. 39, wirklich im eigentlichen Sinne das Ende der Welt

und nicht die Vollendung des gegenwärtigen Lebens bezeichnete (wie denn *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* allerdings nach jüdisch-messianischem Sinne das Erstere bedeutet, aber nichts desto weniger auch die Vollendung der Lebenszeit ausdrücken kann): so würde das *συναυξάνεσθαι μεχρὶ τοῦ θερισμοῦ* v. 30 weder wahr, noch überhaupt möglich sein. Denn nur bis zum Tode können Gute und Böse hier auf der Erde mit einander wachsen, nicht aber bis zu einem nach Jahrtausenden erst von der Zeit an, wo der Erlöser sprach, eintretenden Weltende. Bis dahin waren Alle, zu denen der Herr sprach, schon längst gestorben, und, um in demselben Bilde zu reden, *εἰς τὴν ἀποθήκην*, in die Scheuer, gebracht. Denn nach dem Tode noch ein *συναυξάνεσθαι* der Guten und Bösen bis zum Weltende, *μεχρὶ τοῦ θερισμοῦ*, anzunehmen, ist ganz gegen die klare Lehre Jesu, da nach Luc. 16, 19 ff. Gute und Böse gleich nach dem Tode getrennt werden, und die Vergeltung sogleich eintritt. Das Bild von dem Wachsen mit einander bis zur Ernte konnte dann nur richtig und passend sein, wenn die Ernte als bald eintretend gedacht wurde, wie denn das wirklich bei den Jüngern der Fall war (Mat. 16, 28. 24, 34. 1. Thes. 4, 15. 1. Cor. 15, 52). Es bleibt also nichts übrig, als den *θερισμός* und die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* (womit jener erklärt wird) für die Vollendung des irdischen Lebens und die danach eintretende Scheidung der Guten und Bösen zu nehmen, so daſs der Erlöser auch hier die jüdisch-messianische Vorstellung von der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* benutzte, um ihnen darin die Wahrheit von dem ewigen Gericht und der dabei erfolgenden Scheidung der Guten und Bösen zu geben. Nur so hat die ganze Parabel Einheit, und das *συναυξάνεσθαι* bleibt in seiner vollen Wahrheit.

Ebenso verhält es sich mit dem Gleichniſs vom Fischernetz; denn auch hier kann *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* (Mat. 13, 49) darum nicht das Ende der Welt im eigentlichen Sinne bedeuten, da das Auslesen und Scheiden der guten und schlechten Fische, also das Aussondern und Trennen der Gerechten und Ungerechten,

nicht erst am wirklichen Ende aller Dinge, sondern schon nach dem Tode geschieht, wie der Herr selbst klar lehrt Luc. 16, 19 ff. Auch in dem Bilde: Netz, Fischernetz, σαγήνη, v. 47, liegt klar, dafs nicht ein einmaliger Fischzug gemeint sein kann, da doch ein Fischernetz von den Fischern nicht ein einziges Mal nur gebraucht wird; ebenso wie das Wort Gottes bei allen Geschlechtern der Menschen immer von Neuem das Netz ist, mit dem Seelen für das Reich Gottes gefangen werden. Auch in dem *ἀναβιβάζειν ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν* hinaufziehen auf das Ufer liegt klar die Andeutung eines Hinaufbringens in eine höhere Welt, das Ufer der Ewigkeit. Alle diese einzelnen sinnvollen Züge gehen verloren, wenn man die Scheidung im jüdischen Sinne hier auf der Erde beim Untergange der Welt eintreten läfst.

Nicht anders ist es mit den Gleichnissen von den 10 Jungfrauen und den anvertrauten Centnern (Mat. 25, 1—13. 14—30), von denen schon oben die Rede gewesen. Der Bräutigam in dem einen und der Herr der Knechte in dem andern ist der Erlöser; er kommt nach langer Zeit, v. 19, doch plötzlich, v. 6, wieder. Die Jünger verstanden diefs von einer irdischen Wiederkunft; allein in den Gleichnissen selbst liegt klar die Andeutung, wie der Herr es gemeint. Der Bräutigam kommt, während die Jungfrauen noch auf ihn warten und zwar auf demselben Wege, auf dem sie von Anfang an gewartet haben. Die Knechte des Herrn sind noch in demselben dienstlichen Verhältnifs, als ihr Herr kommt. Es kann also das Kommen nicht am Weltende Statt finden, nach Jahrtausenden, wo Jungfrauen und Knechte längst todt sind, und hier weder noch warten, noch auch dienen können. So benutzt denn also auch hier der Herr die jüdische Erwartung von seiner Wiederkunft, um seinen Jüngern die ewige Wahrheit von einer gerechten Vergeltung durch ihn, wenn sie ihn einst wiedersehen würden, zu versinnlichen. Der Tod kommt unerwartet, und mit ihm erscheint der Herr uns als Richter. Diese Erscheinung des Herrn in einer andern Welt ist offenbar bildlich ein Wiederkommen desselben genannt; ja, wir

wissen ja überhaupt nicht, ob er mit dem Tode nicht wirklich kommt und uns in des Vaters Haus selbst aufnimmt (Joh. 14, 3).

Fassen wir danach also die Schilderung seiner Wiederkunft *als bildliche Darstellung des ewigen Gerichtes* auf, so schwinden allerdings eine Menge von Schwierigkeiten; allein andere bleiben, und es frägt sich, ob der Herr nicht aufser jenem ewigen Gericht nach etwas Anderes mit seinen Worten bezeichnet hat. *Zweierlei* scheint uns noch von ihm in jener Schilderung angedeutet, nämlich 1) *die Verherrlichung seines Reiches auf Erden*, was die Jünger ebenfalls auf seine irdische Wiederkunft bezogen, und da sie das Gericht damit in Verbindung dachten, auch damit verbanden. Denn in den Worten Jesu an den Hohenpriester: *Von nun an werdet ihr den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Majestät und kommen auf den Wolken des Himmels* (Mat. 26, 64), scheint offenbar das ausgespochen zu sein, dafs seine Hoheit und Göttlichkeit von jetzt an offenbar sein, d. h. dafs sie seine wahre Würde als Sohn Gottes und Messias von jetzt an vor Augen haben würden, nämlich in den Folgen und Wirkungen seines Lebens, Leidens und Sterbens. Das *ἀπ' ἄρτι* (Mat. 26, 64), wofür Lucas *ἀπὸ τοῦ νῦν* (Luc. 22, 69) sagt, verbietet hier ausdrücklich, an das Weltende und seine Wiederkunft zu denken. Die messianische Redeform (Daniel 7, 13) drückt also hier die Verherrlichung des Herrn aus, wie sie *von jetzt* an, d. h. von dem Augenblick seiner Verurtheilung an, eintreten sollte. So hat denn also gewifs auch Manches, was er von seinem Kommen nach Jerusalems Zerstörung sagte, diesen Sinn gehabt, und es würden darauf alle *die* Aeufserungen passen, wonach seine Jünger und die mit ihnen lebende Menschenwelt noch Zeugen sein sollten *dieser* Verherrlichung. Nur ist dabei nicht zu übersehen, dafs der Zusammenhang, in dem diese Aeufserungen vorkommen, und der Sinn, den jedenfalls die Jünger damit verbanden, auf das Ende der Welt ausdrücklich hinweisen (Mat. 24, 34, 16, 28. Marc. 13, 30. Luc. 21, 32. s. oben). Endlich aber scheint 2) *ein*

wirkliches Ende der Welt in sehr ferner Zeit vom Erlöser angedeutet zu sein, und zwar gerade im Gegensatz zu den sinnlichen Erwartungen der Jünger, die dasselbe als sehr nahe und in Verbindung mit seiner irdischen Wiederkunft dachten. Denn offenbar meint der Erlöser zwei ganz verschiedene Begebenheiten, die eine, an der die Jünger und die mit ihnen lebenden Menschen noch auf Erden Theil nehmen würden, die Zerstörung Jerusalems und die herrliche Ausbreitung seines Reiches (s. oben), die andere dagegen, die dann noch gar nicht eintreten werde (Mat. 24, 6. Marc. 13, 7), sondern erst, wenn das Evangelium auf der ganzen Erde verkündigt (Mat. 24, 14), und Jerusalem längst zerstört sei (Luc. 21, 24), und deren wirklicher Eintritt der Zeit nach gar nicht bestimmt werden könne, da Gott allein diese Zeit wisse (Marc. 13, 32. Mat. 24, 36). In Beziehung auf diese ferne Zeit sagt er ausdrücklich: Alsdann wird das Ende kommen (Mat. 24, 14), und: Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen (Mat. 24, 35. Marc. 13, 31). Dafs die Jünger aber dieses ferne grofse Weltereignifs dennoch mit der Zerstörung Jerusalems in nahe Verbindung brachten, zeigt der Augenschein in den vorliegenden Schilderungen und die einfache Thatsache, dafs sie dasselbe wirklich bei ihrem Leben noch erwarteten. Veranlassung zu dieser Verbindung mochte die Verkündigung des Herrn sein, dafs auch an jenem Weltende die dann noch lebenden Menschen aller Völker von ihm gerichtet werden würden. Hauptgewicht erhält dann hierbei, dafs in der That von einer Auferweckung der Todten am Ende der Welt gar nicht die Rede ist, sondern nur von einer Versammlung aller seiner Auserwählten auf Erden und aller Völker des Erdkreises zum Gericht (Mat. 24, 31. 25, 32. Marc. 13, 27. cf. Luc. 21, 35).

So entstand denn also die in den drei ersten Evangelien vorliegende Schilderung aus drei Factoren: 1) der Weissagung von der Zerstörung Jerusalems und der dann erfolgenden herrlichen Ausbreitung des Evangeliums; 2) dem

ewigen Gericht im Himmel, dargestellt in messianischen Bildern; und 3) dem einst kommenden, fernen Ende der sichtbaren Welt und der dabei Statt findenden Entscheidung über alle dann noch lebenden Menschen auf Erden. Aus diesen drei Verkündigungen des Herrn konnten die Jünger um so eher eine einzige grofse Begebenheit sich im Geiste zusammenstellen, als die bilderreiche Darstellung des Herrn, ihre eigene jüdisch-messianische Erwartung und die Wichtigkeit, welche der Untergang Jerusalems für sie hatte, sie dazu veranlafste. Eine einzige jener drei Verkündigungen aber allein in dem grofsen Bilde zu erblicken, ist rein unmöglich; denn Schwierigkeiten und Widersprüche häufen sich alsdann sogleich. Die aufrichtige, redliche Treue der Evangelisten in der Wiedergabe der Worte des Herrn, gleichviel ob sie der eigenen Vorstellung und Erwartung zum Theil widersprachen, macht es allein möglich, den Sinn des Herrn auch hier, wenigstens annähernd, zu finden.

Am Schlufse dieser Darstellung der Lehre Jesu selbst von der Unsterblichkeit und den künftigen Dingen bleibt uns nur noch übrig, mit wenigen Worten hinzuweisen auf die über Alles wichtige Thatsache seiner **eigenen Auferstehung von den Todten.**

Wiewohl der Herr selbst nicht ausdrücklich später auf sie hinweist, um sie als Zeugnifs anzuwenden von dem, was er über die Auferstehung und das künftige Leben gelehrt, weshalb sie auch in der Darstellung dieser Lehre selbst nicht berührt werden konnte: so hat er doch nicht blofs im Voraus sie verkündigt (Mat. 16, 21. 20, 19. Luc. 9, 22. 18, 33. 24, 6 — 7), sondern läfst, als er lebendig aus dem Grabe hervorgegangen ist, seine Erscheinung selbst als sprechende Thatsache auf das Herz und die Ueberzeugung seiner Jünger wirken. Sie von seinem wirklichen Leben nach dem Tode und der völligen Identität seiner Person zu überzeugen, ist ihm offenbar zunächst Hauptsache, wie wir das klar aus seinem Verhalten gegen sie sehen (Luc. 24, 30—31. 39. 41. 43. Joh. 20, 20. 27. 29. 21, 5. 9—10. 12—13). Und in der

That ist seine wirkliche Auferstehung von den Todten das am lautesten sprechende Zeugniſs und die von Gott selbst gegebene Bestätigung seiner Lehre von der persönlichen Fortdauer und seligen Unsterblichkeit der Seinen nach dem Tode. Denn sie zeigt, abgesehen von aller sonstigen dogmatischen Ansicht über dieselbe, so wir sie selbst nur als wirkliche, unumstöſsliche Wahrheit ansehen: 1) daſs die Seele mit dem Tode nicht vernichtet wird; denn die Seele des Erlösers ist nach dem Tode wirklich in den entseelten Leib zurückgekehrt; 2) daſs nach dem Tode ein neues Leben für die Abgeschiedenen beginnt; denn hier hat Gott selbst Zeugniſs abgelegt, indem er seinen Sohn nach dem Tode sichtbar wieder erscheinen und noch 40 Tage auf Erden wandeln lieſs; 3) daſs die Seligkeit der wahren Jünger Jesu und die Vereinigung mit ihm völlige Gewiſsheit ist; denn die Auferweckung des Erlösers und sein Wiedersehen der Seinen ist eine unleugbare, von Gott selbst gewirkte Thatsache, die uns deutlich vor Augen hält, was nach dem Tode uns erwartet und mit uns Allen geschieht, so wir seine rechten Jünger sind und bleiben.

Die menschliche Seele bedarf einmal zum festen, sicheren Glauben einer laut sprechenden, überzeugenden Thatsache, die stärker, als alle Worte und Gründe der Vernunft, Zeugniſs ablege und gleichsam im klarsten Bilde zeige, was nach dem Tode uns erwartet; und Gott nach seiner Weisheit und Liebe hat wirklich dies Zeugniſs gegeben, indem er seinen Sohn aus wahrhaftigem Tode in wahrhaftiges Leben zurückkehren lieſs. Darum hat mit Recht die christliche Hoffnung von jeher vor Allem auf diese Thatsache sich gestützt; denn sie ist und bleibt für jedes gläubige Gemüth der sicherste Anker der Hoffnung, der, wie die Erfahrung lehrt, im tiefsten Schmerz und auch im Tode hält.

Der Apostel Lehre von der Unsterblichkeit.

Wenn des Erlösers Wort gleich einem Samen war, der zunächst in die Herzen seiner Jünger fiel: so zeigt sich an dem Keimen und Wachsen dieses Samens, sowie an der Entfaltung und Gestalt des in Geist und Herz aufgehenden neuen Lebens zuerst die Himmelskraft des Samens selbst, sodann aber auch die Eigenthümlichkeit des Bodens, in den der Same fiel. So finden wir denn auch in der Lehre der Apostel vom künftigen Leben dieselbe Saat, von Gott gesäet, aber in verschiedener Herrlichkeit aufgegangen, je nach Verschiedenheit des Herzens und des Geistes, in die er gesäet war. Diese Verschiedenheit bei der Einheit verkennen, heifst nicht sehen wollen, was Gott selbst gethan; denn er hat die Seelen der Jünger gebildet und bei ihrer Verschiedenheit sie durch seinen Geist also geleitet, dafs sie dieselbe Wahrheit erkannten und von Dunkelheit und Irrthum zu demselben Licht und derselben Erkenntnifs des vom Herrn offenbarten Evangeliums kamen; allein ihre verschiedene geistige Eigenthümlichkeit prägt sich augenscheinlich in der Auffassung und dem Ausdruck der göttlichen Wahrheit aus, wie denn das auch, ohne die Natur ihrer Seelen zu zerstören, nicht anders möglich war. Hören wir denn also, wie ein jeder von ihnen vom künftigen Leben lehrt!

1) Johannes.

Bei der tiefsinnigen Liebe dieses Jüngers zu dem Herrn und der höheren Empfänglichkeit seines Geistes für die himmlische Wahrheit, kann es uns nicht wundern, wenn in ihm das Wesen und der Sinn des Erlösers sich am treuesten spiegelt. So auch in der Auffassung der Lehre von der Unsterblichkeit.

Da der Herr es ist, durch den die Menschenseele das wahre, ewige und selige Leben empfängt, so nennt er ihn selbst das

Leben, das erschienen sei, das ewige Leben, das beim Vater gewesen und den Jüngern offenbar geworden (1. Joh. 1, 2). Wer an ihn glaube, der habe das Leben, das ewige Leben selbst (1. Joh. 5, 12. 13. cf. Joh. 3, 36); denn durch ihn komme Erkenntnifs des wahrhaftigen Gottes (διάνοιαν, ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν) und innige Gemeinschaft mit ihm (καί ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ), und Beides gebe und sei selbst ewiges Leben (ζωὴ αἰώνιος, (1. Joh. 5, 20), gerade wie der Herr selbst es bezeugt Joh. 17, 3. Es beginne daher schon hier auf Erden für Alle, die durch Glauben innig mit dem Erlöser verbunden wären; sie hätten es schon; denn das ist das Zeugnifs, sagt er (von der göttlichen Sendung des Herrn), dafs uns Gott ewiges Leben gegeben hat, und dieses Leben in seinem Sohne ist (1. Joh. 5, 11). Er stellt dasselbe aber vorzugsweise als Liebe dar, als lebendiges Lieben, so dafs der Begriff der ζωή bei ihm vorzugsweise in dieser lebendigen Liebeskraft des Herzens besteht, wie denn das Leben des Herrn selbst ihm dieses Bild und diese Anschauung vom wahren Leben, als der heiligsten Liebe, am tiefsten ins Herz gedrückt hatte. Darum spricht er: Wir sind vom Tode zum Leben übergegangen, weil wir die Brüder lieben (1. Joh. 3, 14). Wer daher diese Liebe noch nicht hat, der ist mit Gott selbst noch nicht in Gemeinschaft (1. Joh. 4, 16), der liebt und kennt ihn noch gar nicht (1. Joh. 4, 20. 8); denn nur diese Liebe ist Zeugnifs und Bürgschaft, dafs Gott selbst in uns ist (1. Joh. 4, 12. 16), dafs wir also leben, wahrhaft leben. Darum sagt er: Wer den Bruder nicht liebt, der bleibt im Tode (1. Joh. 3, 14). Dieselbe Liebe aber und Gemeinschaft mit Gott bewirkt, dafs man überhaupt nicht sündige (1. Joh. 3, 9. 1. Joh. 2, 3—5); und so ist Leben danach ihm zugleich die treue Erfüllung der göttlichen Gebote (1. Joh. 1, 5—7. 2, 9—11). Dies Leben aber nennt er geradezu ein μένειν εἰς τὸν αἰῶνα, ein Bleiben in Ewigkeit (1. Joh. 2, 17), so dafs im Gegentheil das ewige Leben nicht in sich bleibend hat, wer Hafs gegen seinen Bruder in sich trägt (1. Joh. 3, 15). So bezeichnet er denn

mit ζωὴ αἰώνιος nicht blofs das wahre, göttliche Leben hier auf der Erde, sondern versteht zugleich darunter das über das Grab hinausreichende, unvergängliche, selige Dasein in jener Welt; denn in diesem Sinne sagt er: Und das ist die Verheifsung, die er uns verheifsen hat: das ewige Leben (1. Joh. 2, 25), und in demselben Sinne läfst er den Täufer im Evangelio sprechen: Wer aber dem Sohne ungehorsam ist, der wird das Leben nicht sehen (Joh. 3, 36); ja der Zweck seiner Sendung selbst ist, dafs wir durch ihn leben sollen (1. Joh. 4, 9).

Wie aber denkt sich der Apostel dies ewige Leben in der künftigen Welt? Auch er lehrt eine ἡμέρα τῆς κρίσεως (1. Joh. 4, 17), also einen Tag der Entscheidung unsers ewigen Schicksals; denn darin, spricht er, ist die Liebe vollendet bei uns, auf dafs wir Freudigkeit haben am Tage des Gerichtes, dafs so wie Er ist, auch wir sind in dieser Welt. In der Vergleichung unseres irdischen Lebens mit dem des Herrn hier, den er durch ἐκεῖνος bezeichnet, liegt zugleich angedeutet, dafs derselbe auch der Richter sein werde an jenem Tage. Denn Freudigkeit haben wir an diesem grofsen Tage nur dann, wenn auch wir sind in dieser Welt, wie Er. Gerade dies giebt er also als Grund der Freudigkeit an (1. Joh. 4, 17), weil der Herr uns nicht richten und verdammen werde, so wir ihm ähnlich sind, nämlich in der Liebe. Hierin liegt aber auch zugleich angedeutet, welchen Mafsstab der Herr bei jenem Gerichte haben werde: es ist die lebendige, die thätige Liebe zu den Brüdern, gerade wie der Herr selbst es ausspricht (Mat. 25, 24 ff.). Ob diese ἡμέρα τῆς κρίσεως nun aber am Ende der Welt, oder gleich nach dem Tode eintreten werde, darüber spricht der Apostel sich selbst nicht näher aus. Das Letztere aber scheint hervorzugehen daraus, dafs er den Herrn selbst zum Vater gegangen (Joh. 13, 1), zu ihm zurückgekehrt (Joh. 13, 3) und verherrlicht (Joh. 12, 16) bei ihm (1. Joh. 2, 1) denkt, und dafs wir ihn sehen werden, wie er ist (1. Joh. 3, 2). Es mufs also danach auch für uns ein Hinübergehen zu Gott und seinem Sohne Statt

finden; denn wenngleich es zweifelhaft bleibt, ob das *ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα* und das *ὀψόμεθα αὐτόν* auf den Vater oder den Sohn geht, da für Ersteres grammatisch das eben vorangegangene *τέκνα θεοῦ ἔσμεν*, für Letzteres, wiewohl weniger entscheidend, das *ἐκεῖνος ἐφανερώθη*, v. 5, womit Christus gemeint ist, spricht: so ist immer doch damit Beides zugleich gesagt; denn sind wir beim Vater, so sind wir auch beim Erlöser, der zum Vater gegangen ist, und umgekehrt. Klar lehrt endlich der Apostel eine Belohnung der Guten in der künftigen Welt, und zwar nach Maſsgabe ihrer Arbeit, d. i. ihres christlichen Lebens und Wirkens auf Erden; denn er ermahnt: Sehet euch vor, daſs wir nicht verlieren, was wir erarbeitet haben, sondern vollen Lohn empfangen (2. Joh. 8). Ebenso lehrt er, daſs die Wahrheit in uns bleiben und bei uns sein werde in Ewigkeit (2. Joh. 2), woraus folgt, daſs das Bewuſstsein unseres irdischen Lebens nicht durch den Tod schwinden, und die intellectuelle Kraft unseres Geistes ebenfalls bleiben und zunehmen, ja die Wahrheit um so fester halten werde, je mehr sie dort erkannt und gefühlt werde. Denn das „Bei uns sein in Ewigkeit" setzt offenbar auch eine Stärke und Beständigkeit der Seelenkraft voraus, wie sie auf Erden nicht Statt findet.

Auch eine Strafe lehrt er in der Ewigkeit, die für gewisse Sünden, die er *ἁμαρτίαι πρὸς θάνατον* nennt, unerlaſsbar, also ewig ist. Denn er ermahnt, für den Bruder, wenn er nicht eine Sünde zum Tode begangen habe, zu bitten, und man werde ihm dadurch Leben geben, d. i. Vergebung und Seligkeit bewirken (1. Joh. 5, 16). Dagegen sagt er bestimmt, daſs er nicht meine, man solle für Todsünden bitten, offenbar darum nicht, weil für sie keine Vergebung möglich sei. Unter Todsünden versteht er aber dem Zusammenhange nach Sünden, die den geistigen Tod und darum den ewigen nach sich ziehen, namentlich Götzendienst und Haſs

gegen die Brüder; denn wer sie beging, war kein wirklicher Christ mehr, war todt für das Reich Gottes.

Fragen wir nun: was lehrt der Apostel über eine Wiederkunft Christi und das Ende der Welt? so können wir bei unbefangener Auffassung seiner Worte nicht leugnen, dafs auch er von der jüdisch-messianischen Erwartung, diese Zeit stehe nahe bevor, noch nicht frei war. Denn wenngleich die Zerstörung Jerusalems bereits erfolgt war, da ohne Zweifel der Apostel seine Briefe in späterem Alter zu Ephesus geschrieben hat, wie der Styl derselben im Vergleich zu dem des Evangeliums wohl ziemlich unleugbar darthut: so war die Erwartung der nahen Ankunft des Erlösers doch keineswegs aufgegeben, ja der Apostel folgert eben aus dem Auftreten vieler *ἀντίχριστοι*, als dem sichern Vorzeichen der Wiederkunft des Herrn, wie es Mat. 24, 24 ff. 5. angegeben ist, dafs die *ἐσχάτη ὥρα* da sei. Denn er spricht: Kinder, es ist die letzte Stunde, und wie ihr gehört habt, dafs der Widerchrist kommen wird, so sind nun viele Widerchristen aufgestanden, woraus wir erkennen, dafs die letzte Stunde da ist (1. Joh. 2, 18). Wohl bezeichnet *ὥρα* auch einen längeren Zeitraum; allein nimmermehr viele Jahrtausende, so dafs mit *ὥρα* nichts Anderes, als die Jahrtausende dauernde letzte Weltperiode, gemeint sei, wie Viele das Wort erklären wollen. Wie hätte sonst der Apostel das Auftreten vieler Antichristen als ein Vorzeichen ansehen können? Auch ist die letzte Weltperiode mit der Erscheinung Christi auf Erden eingetreten, hier aber schliefst der Apostel erst aus dem Dasein der *ἀντίχριστοι*, dafs die letzte Stunde dasei. Will man nicht aus Vorurtheil, und damit nur ja nicht der Apostel den leisesten Irrthum zeige, sich gegen den klaren Zusammenhang und Sinn der Worte sträuben, da ja die letzte Stunde, wenn sie wirklich erst nach Jahrtausenden eintreten sollte, für die Leser des Apostels von gar keinem Interesse war: so mufs man anerkennen, dafs hier der Apostel, wie seine Mitapostel Petrus und Paulus (1. Petr. 1, 20. 2. Petr. 3, 7. 9-13. 2. Thess. 2, 4.

I. Thess. 4, 15) die ἐσχάτη ὥρα gar nicht so fern dachte, was um so weniger zu verwundern, da die bildliche Redeweise des Herrn, wie wir oben gesehen haben, von seinen Jüngern eigentlich gefafst war, und die ausdrückliche Erklärung des Herrn, dafs Niemand Zeit oder Stunde wisse, auch er selbst nicht (Marc. 13, 32. Mat. 24, 36), zu der Vermuthung führte, dafs sie auch sehr nahe sein könne, zumal die Jünger immer darauf gefafst und bereit sein sollten (Luc. 21, 34. Marc. 13, 33 ff. Mat. 24, 44. 25, 13).

Wenn nun diese Ansicht und Erwartung des Apostels sich nicht bestätigt hat, so sehen wir das Menschliche hier in ihm, das ihn uns um so theurer macht, da wir nicht ein übermenschliches Wesen in ihm erblicken, wozu so Mancher gern die Jünger des Herrn machen möchte. Sie sind unseres Geschlechtes; nur dafs der Geist Gottes in ihren Herzen bleibende Wohnung hatte und sie allmählich, nicht plötzlich, zur Erkenntnifs der Wahrheit führte.

2) Jacobus.

Die Vergänglichkeit des irdischen Lebens steht diesem Apostel vor Allem lebhaft vor Augen. Denn was ist euer Leben? schreibt er, ein Dunst ist es ja, der eine kleine Zeit erscheint, dann aber verschwindet (Jac. 4, 14). Wegen dieser Flüchtigkeit des Lebens solle man daher immer sagen: So der Herr will, und wir leben, so wollen wir auch dies und jenes thun (Jac. 4, 15). Jeder, auch der Reiche, vergehe wie des Grases Blume. Denn wie die Sonne mit der Gluth aufgehe und das Gras dörre, und seine Blume abfalle, und die Zierde seines Ansehens verschwinde: also werde auch der Reiche in seinem Wandel verwelken (Jac. 1, 10—11).

Nach diesem Leben aber, lehrt er weiter, werde der, welcher die Versuchung bestanden und bewähret sei, die Krone des Lebens empfangen (Jac. 1, 12). Das δοκιμὸς γενόμενος nämlich nach dem unmittelbar vorhergehenden πειρασμός läfst

keinen Zweifel, dafs das Empfangen der Krone des Lebens auch unmittelbar nach der Versuchung des irdischen Lebens folge; denn die Bewährung geschieht ja eben in und während der Versuchung, und von dem also Bewährten (*δοκιμὸς γενόμενος*) heifst es unmittelbar darauf: *λήψεται*, also dafs nichts dazwischen tritt, und das Empfangen gleich nach geschehener Bewährung folgt. Unter dem freundlichen Bilde eines Kranzes oder einer Krone also (*στέφανος*) stellt der Apostel die Seligkeit der künftigen Welt dar. Auch in diesem Bilde liegt klar, dafs unmittelbar auf dieses Leben die Seligkeit des künftigen folgen wird; denn *στέφανος* bedeutet ja eigentlich den Siegerkranz, der unmittelbar nach dem Siege in der Rennbahn oder dem Kampfspiel dem Sieger als Ehrenschmuck gereicht ward. Wer ihn daher zu hoffen habe, den preist der Apostel schon auf Erden selig (*μακάριος*, Jac. 1, 12. 25. 5, 11). Verheifsen sei er aber nur denen vom Herrn, die ihn lieben (Jac. 1, 12. 2, 5). Bedingung der Seligkeit ist ihm also die Liebe, und zwar die mit dem Glauben verbundene und aus ihm stammende. Denn hat Gott nicht die Armen der Welt, spricht er, auserwählet, als reich am Glauben und Erben des Reichs, das er denen, die ihn lieben, verheifsen hat? (Jac. 2, 5). Diese Liebe aber denkt er sich als ein Erfüllen und Thun des göttlichen Wortes; darum warnt er so dringend, nicht blofs ein Hörer dieses Wortes zu sein, sondern ein Thäter, da man sich sonst selbst betrüge (Jac. 1, 22). Nur wer nicht ein vergefslicher Hörer sei, sondern ein Thäter des Werkes, werde selig sein in seinem Thun (Jac. 1, 25), werde also auch hier schon sich selig fühlen. Der Apostel bezeichnet also mit dieser thätigen Liebe zu Gott das, was Johannes die *ζωὴ αἰώνιος* nennt, das wahre, selige Leben, das schon auf Erden beginne. Eben deshalb erklärt er sich auch so stark gegen das blofse Glauben ohne diese Werke der Liebe. Denn was nützt es, meine Brüder, spricht er, wenn Jemand sagt, er habe Glauben, aber keine Werke hat? Es kann

doch nicht der Glaube ihn selig machen? (Jac. 2, 14). Und um recht stark gegen das Mifsverständnifs der Paulinischen Lehre vom Glauben aufzutreten, sagt er bestimmt: Ihr sehet also, dafs durch Werke der Mensch gerechtfertigt wird, und nicht durch Glauben allein (Jac. 2, 24). Ja er erklärt den Glauben ohne Werke geradezu für todt, wie der Leib ohne den Geist todt sei (Jac. 2, 20. 26). Nach ihm kann das göttliche Wort daher nur dann die Seelen retten, d. i. selig machen (*σῶσαι τὰς ψυχάς*), wenn man es mit Sanftmuth aufnehme (d. i. glaube) und danach handle, d. h. Thäter des Wortes werde (Jac. 1, 21—22).

Er lehrt ferner ein Gericht nach dem Tode, in welchem nur der freudig bestehe, welcher Liebe geübt habe. Denn er spricht: Denn das Gericht ist unbarmherzig gegen den, der nicht Liebe geübt hat; aber Liebe bestehet freudig vor Gericht (Jac. 2, 13), eigentlich Barmherzigkeit (*ἔλεος*, was ein Wortspiel bildet mit *ἀνίλεως*). Bei diesem Gericht werde der Christ gerichtet nach dem Gesetze der Freiheit (*διὰ νόμου ἐλευθερίας*, Jac. 2, 12), d. i. nach dem Gesetze, das nicht die äufseren, vom jüdischen Gesetze verlangten, Werke, sondern die freien, aus freier Liebe geschehenen, Handlungen richte und in dem vom jüdischen Gesetze freien Reiche Gottes gelte. Die aus Liebe hervorgegangenen Thaten seien es, die vor diesem Gesetz rechtfertigen würden (Jac. 2, 24). Darum ermahnt er: Also redet und also handelt, als die durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden sollen (Jac. 2, 12). Um so gröfser sei daher die Anforderung einst an die, denen mehr anvertraut gewesen hier auf Erden, besonders an die Lehrer des Evangeliums. Darum sagt er: Werdet nicht viele Lehrer, meine Brüder, da ihr ja wisset, dafs wir (nämlich als Lehrer) ein strengeres Gericht erfahren werden (*μεῖζον κρῖμα*, Jac. 3, 1). Jede Ungerechtigkeit werde einst gerichtet (Jac. 5, 4), jedes Unterlassen des Guten (Jac. 4, 17), ja jedes unwahre Wort. Denn er sagt: Es sei aber euer Ja Ja,

und Nein Nein, damit ihr nicht unter das Gericht fallet (ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε, Jac. 5, 12, offenbar, damit ihr nicht verurtheilt, d. i. verdammt werdet).

Als Richter nun nennt er Gott selbst, den Herrn Zebaoth; denn da, wo er warnt, den Bruder zu verunglimpfen und zu richten, weil man sonst das Gesetz selbst verunglimpfe und richte und nicht ein Thäter, sondern Richter des Gesetzes sei, sagt er: Einer ist der Gesetzgeber und Richter, der da vermag zu retten und zu verderben (Jac. 4, 11—12). Da Gott selbst aber immer als Gesetzgeber gedacht nnd genannt wird, so ist ohne Zweifel auch hier Gott selbst gemeint. Ebenso sagt er, dafs der vorenthaltene Lohn der Arbeiter und die Klagen der Schnitter vor die Ohren des Herrn Zebaoth gekommen wären (Jac. 5, 4), offenbar vor ihn als den Richter und Rächer jeder Ungerechtigkeit. Ebendahin gehören die Stellen, wo er zur Demuth vor Gott ermahnt, da er den Demüthigen Gnade gebe und sie erhöhen werde (Jac. 4, 6. 10).

Ueber die Seligkeit der Guten äufsert sich Jacobus nicht näher, nur dafs er, wie oben bemerkt, dieselbe unter dem Bilde eines Kranzes oder einer Krone denkt (Jac. 1, 12). Die Strafe der Bösen aber bezeichnet er mit θάνατος, womit er nicht blofs den geistigen Tod, als Folge der Sünde hier auf Erden (Jac. 1, 15), sondern auch den ewigen Tod, d. i. das Verderben der Seele in der Ewigkeit, bezeichnet (Jac. 5, 20); denn Beides ist offenbar gemeint, wenn er sagt: Wer einen Sünder von seinem Irrwege zurückführt, der wird eine Seele vom Tode erretten und eine Menge von Sünden bedecken (5, 20). Dies Letztere, Vergebung der Sünden, also Seligkeit bei Gott, bewirken, deutet offenbar darauf, dafs das vom Tode Erretten (σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου) auf das Verderben geht, in welchem der Sünder zwar schon hier sich befindet, das ihn aber auch für die Ewigkeit festhält; denn in dem ἐκ τοῦ θανάτου liegt die fesselnde Kraft dieses Verderbens. Darum heifst es auch von Gott, dem Gesetzgeber und Richter, dafs er vermöge zu ret-

ten und zu verderben (σῶσαι καὶ ἀπολέσαι, Jac. 4, 12). Die Gegensätze drücken offenbar hier die Seligkeit und die Verdammniſs des künftigen Lebens aus, so daſs das Letztere hier als ein Verderben, Vernichten gedacht wird. Der Tag des Todes ist daher für die Bösen der Tag des Untergangs. Denn er sagt von ihnen: Ihr habt geschwelgt auf Erden und in Wollust gelebt, habt eure Herzen gemästet wie am Schlachttage (Jac. 5, 5., ὡς ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς). Nicht bloſs die Ansicht und das Benehmen solcher Wollüstlinge, die das ganze Leben wie einen Schlachttag anwenden, d. i. wie Schlachtthiere sich pflegen und mästen, sondern auch das Ende derselben, ihr Tod, wird mit dem Ausdruck σφαγή bezeichnet und charakterisirt. Der Tod ist ihnen wirklich ein schreckliches Ende, ihr genuſssüchtiges Leben hört mit einem Male auf, und es folgt mit dem Tode ein qualvolles Verderben (σφαγή). Offenbar liegt auch hierin zugleich angedeutet, daſs mit dem Lebensende das ewige Schicksal der Bösen, das Verderben, beginnt, so daſs also auch hiernach unmittelbar nach dem Tode die ewige Entscheidung eintritt.

Fragen wir nun auch bei diesem Apostel, was er von der Wiederkunft Christi lehre: so finden wir auch bei ihm die Erwartung, daſs sie und mit ihr ein Gericht nahe bevorstehe. Denn er ermahnt: So seid nun geduldig, Brüder, bis zur Zukunft, d. i. Ankunft (παρουσία) des Herrn (Jac. 5, 7); denn die Zukunft des Herrn ist nahe (ἤγγικε, v. 8). Siehe, der Richter stehet vor der Thür, v. 9. Wohl lassen auch diese Stellen sich auf den Tod deuten; allein das ist eben Deutung, die man absichtlich und gewaltsam den Worten giebt, weil die Ankunft Christi nicht erfolgt ist. Der einfache und natürliche Sinn dieser Stellen ist unverkennbar, wenn man weiſs, welche Erwartung bei den Jüngern wirklich herrschte (cf. Mat. 24, 29 ff., 1. Thess. 4, 15. 1. Cor. 15, 52). Wir haben also auch hier die menschliche Erwartung und Hoffnung, wie sie aus dem Judenthume hervorgegangen war; in ihr liegt aber, und das ist das

Göttliche in der menschlichen Hülle, die Gewifsheit eines bald erfolgenden Gerichtes über jeden Menschen durch den Erlöser, sofern der Tod uns alle vor seinen Richterstuhl führt. Darüber aber, dafs Gott als Richter genannt wird, und doch durch den Erlöser das Gericht vollzogen wird, haben wir uns schon oben ausgesprochen, und zwar in der Lehre des Erlösers selbst. Eine andere Frage ist jedoch die, wie die doppelte Lehre des Apostels von einem Gericht nach dem Tode und von dem erst bei der Wiederkunft Christi erfolgenden zu vereinigen sei. Da der Apostel selbst darüber keine nähere Andeutung giebt, so können wir, als auf die einfachste Lösung dieser Schwierigkeit, nur darauf hinweisen, dafs bei dem Glauben an die Nähe der Wiederkunft Christi der Apostel annahm, dafs die dann noch Lebenden sogleich von Christus gerichtet werden würden, während die noch vorher Sterbenden ihr Schicksal unmittelbar nach dem Tode von ihm entschieden sehen sollten. Denn behaupten wollen, der Apostel lehre überhaupt nur das eine und letzte Gericht bei der Wiederkunft Christi, und eben dies sei auch in allen jenen Stellen gemeint, wo er von einer Vergeltung nach dem Tode spreche, heifst, den Sinn dieser Stellen ganz verkennen, da sie ganz einfach, wie wir gezeigt haben, eine völlige Entscheidung des Schicksals unmittelbar nach dem Tode aussprechen.

3) Petrus.

Da dieser Apostel vorzugsweise bei den Judenchristen in Ansehen stand und als Apostel der Beschneidung galt (Gal. 2, 7. 8), wie denn auch seine Anhänger in Corinth eine besondere Parthei, die des Kephas (1. Cor. 1, 12), bildeten, und die dem Judenthum noch zugethanen Christen, sowie jüdische Irrlehrer, die sich eingeschlichen, ihn über den Paulus erhoben (Gal. 1, 18. 2, 11. 2. Cor. 11, 5. 12, 11), ja, da er selbst in Antiochien um der Juden willen sich von den Heidenchristen absonderte und nach den jüdischen Speisegesetzen lebte (Gal. 2, 12): so läfst sich aus diesem Allen schon schliefsen, dafs seine Lehrweise mehr

den jüdischen Vorstellungen sich anschlofs, und er das Evangelium mehr in der Hülle und Form jüdischer Ausdrucksweise vortrug. Dies Letztere findet nun seine Bestätigung unter Anderem auch in der Lehre von der Unsterblichkeit, ganz besonders, wenn man den zweiten petrinischen Brief für ächt hält. Da indessen die Gründe dafür und dawider sich völlig die Wage halten*), mithin die Möglichkeit bleibt, dafs er nicht vom Petrus herrühre, so scheint es gewagt, die in diesem Briefe ausgesprochenen Ansichten sämmtlich dem Petrus zuzuschreiben, da man ihm dann Aeufserungen aufbürden würde, die er möglicher Weise nicht gethan. Wir werden daher die Lehre über die künftigen Dinge, wie sie der zweite Brief ausspricht, besonders darlegen, und des Petrus Ansicht, wie sie aus dem ersten Briefe und den in der

*) Gegen die Aechtheit sprechen folgende Gründe:

1) Aus den zwei ersten secc. fehlen alle Zeugnisse für ihn. Eusebius zählt ihn 6, 25 zu den ἀντιλεγομ. Hieronymus aber c. 400 p. C. sagt: *secunda a plerisque ejus esse negatur propter styli cum priore dissonantiam.*
2) Die Verschiedenheit der Sprache.
3) Der Verfasser unterscheidet sich von den Aposteln c. 3, 2: τῆς τῶν ἀποστόλων ἡμῶν ἐντολῆς.
4) Die Benutzung des Briefs Judae in c. 2 (auffallend).
5) Die Kenntnifs aller Briefe des Paul. c. 3, 16, die noch nicht gesammelt sein konnten.
6) Die Berücksichtigung der doch erst später eingetretenen Zweifel an der Parusie Christi.

Für die Aechtheit dagegen werden angeführt:

1) Er ist erst später bekannt geworden.
2) Zu Citaten in den alten *patres* war vielleicht keine Veranlassung.
3) ἡμῶν c. 3, 2 ist vielleicht versetzt für: τῆς ἡμῶν, τῶν ἀποστόλων, ἐντολῆς.
4) Bei den Briefen des Paul. braucht man nicht an eine Sammlung derselben zu denken.
5) Viele Aehnlichkeit mit dem ersten Briefe in der Lehre: Weltgericht, Teufel, Sündfluth.
6) Der Verfasser giebt sich für den Apostel Petrus aus, und von den kleinasiatischen Gemeinden ist kein Widerspruch erhoben; auch ist nichts eines Apostels Unwürdiges darin.

Apostelgeschichte von ihm vorkommenden Reden sich klar ergiebt, zunächst darzustellen versuchen.

Die Flüchtigkeit des irdischen Lebens ist auch dem Petrus klar vor der Seele, besonders im Gegensatz zu dem ewig bleibenden Worte Gottes, das als ein unvergänglicher Same in die Herzen gesäet worden und sie wiedergeboren hat. Denn alles Fleisch, spricht er, ist wie Gras, und alle Herrlichkeit desselben wie die Blume des Grases. Das Gras ist verdorret, und seine Blume abgefallen; aber das Wort des Herrn bleibt in Ewigkeit (1. Petr. 1, 23—25). Darum sind ihm denn auch die Christen auf Erden Fremdlinge und Pilger (1. Petr. 2, 11), und ihr irdisches Leben ist die Zeit ihrer Wallfahrt (1. Petr. 1, 17, *τῆς παροικίας χρόνος*). Sie wallen aber mit der lebendigen Hoffnung auf ein unvergängliches und unbeflecktes und unverwelkliches Erbe, das im Himmel aufbehalten wird (*εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον, τετερημένην ἐν οὐρανοῖς*, 1. Petr. 1, 3-4). Die Lebendigkeit dieser Hoffnung verdanken sie aber nur der Auferstehung Christi (1. Petr. 1, 3); diese erst habe mit jener Hoffnung ein neues Leben in ihnen gewirkt (*ἀναγεννήσας ἡμᾶς*). Unter jenem Erbe im Himmel aber versteht der Apostel die Seligkeit selbst (1. Petr. 1, 5. 2, 2), für welche die Christen aufbewahrt oder erhalten (*φρουρουμένους*) werden; es ist dies Seelenseligkeit (*σωτηρίαν ψυχῶν*, 1. Petr. 1, 9), über welche schon die Propheten nachgesucht und nachgeforscht haben (1. Petr. 1, 10), und in das, was davon jetzt verkündigt worden, d. i. den Rathschlufs Gottes, die Menschen selig zu machen, verlangen Engel selbst hineinzublicken (1. Petr. 1, 12). Es wird diese Seligkeit der Segen genannt, *εὐλογία*, den die Christen zu erben berufen sind (1. Petr. 3, 9), ferner die Herrlichkeit (*ἡ τιμή, ἡ δόξα*, 1. Petr. 2, 7. 5, 1) die unverwelkliche Krone der Ehre (*ὁ ἀμαράντινος τῆς δόξης στέφανος*, 1. Petr. 5, 4), die ewige Herrlichkeit Gottes (*ἡ αἰώνιος δόξα τοῦ θεοῦ*, 1. Petr. 5, 10), auch die Gnade (1. Petr. 1, 13), die Gnade des Lebens (*χάρις ζωῆς*,

1.Petr. 3, 7). Der Apostel stellt sie im Einzelnen vor als Vergebung der Sünden und Begnadigung bei Gott (1. Petr. 2, 10. 4, 8) als Freude und Frohlocken und Theilnahme an der Herrlichkeit Christi (1. Petr. 4, 13), als eine Rettung (1. Petr. 4, 18) und Erhöhung zu seiner Zeit (1. Petr. 5, 6). Darum freueten sich und frohlockten die Christen, sagt der Apostel, schon jetzt mit unaussprechlicher, verherrlichter Freude (1. Petr. 1, 6. 8). Erlangt aber werde diese Seligkeit durch Glauben (1. Petr. 1, 5, mittelst des Glaubens); sie sei das Ziel unseres Glaubens (1. Petr. 1, 9); denen, die da glaubten, sei die Herrlichkeit (1. Petr. 2, 7). Da aber dieser Glaube durch das Wort Gottes, d. i. die Lehre des Evangeliums, ins Herz kommt, so bezeichnet er auch diese als Mittel zur Seligkeit, denn: Verlanget, sagt er, nach der vernünftigen, unverfälschten Milch, auf dafs ihr dadurch wachset zur Seligkeit. Das Wort Gottes aber nennt er den unvergänglichen Samen, aus dem wir wiedergeboren sind (1. Petr. 1, 23), d. i. der das neue Leben in uns erzeugt hat. Diesen Glauben denkt der Apostel daher keineswegs als todt, d. i. vom wahren Leben getrennt, sondern wie er einerseits die Hoffnung wirkt (1. Petr. 1, 21), so giebt er auch Kraft zur Heiligung (1. Petr. 1, 15. 17. 18. 2, 2. 11) und zum christlichen Dulden der Leiden (1. Petr. 3, 14. 4, 14), sowie zum Gutesthun (1. Petr. 4, 19). Gerade dies aber ist schon auf Erden ein Leben, bei dem man sich selig fühlt (1. Petr. 4, 14. 3, 14), das wahre Leben, was mit ζωή bezeichnet wird (act. 3, 15. 1. Petr. 3, 7).

Erlangt wird aber die Seligkeit, die im Himmel für die also an Christus Glaubenden, aufbewahrt wird, erst bei der Erscheinung Christi (1. Petr. 1, 5. 7), welche nahe bevorsteht. Dies ist das Eigenthümliche der petrinischen Lehrweise. Er unterscheidet sich nämlich dadurch von den übrigen Aposteln, namentlich von Johannes und Jacobus, dafs er die Seligkeit ganz bestimmt und unmittelbar in Verbindung setzt mit der Wiederkunft Christi, so dafs sie nicht früher erlangt wird, als bis diese letztere eintritt. Diese jüdisch-christliche Erwartung tritt bei ihm viel deutlicher

und unverkennbarer hervor, und sofern dieselbe die Judenchristen besonders ansprach, weil sie ihrer jüdischen Denk- und Vorstellungsweise angemessener war, so mochte auch hierin mit ein Grund liegen, warum der Apostel Petrus für den Apostel *τῆς περιτομῆς* galt (Gal. 2, 7. 8). Doch wir haben nachzuweisen, daſs Petrus wirklich also lehrte.

Nach ihm ist der Erlöser selbst in den letzten Zeiten, d. i. der letzten Weltperiode (*ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων,* 1. Petr. 1, 20), erschienen. Die Christen aber werden aufbewahrt oder erhalten (*φρουρουμένους*) für eine Seligkeit, die bestimmt ist, **offenbart zu werden in der letzten Zeit** (*ἐν καιρῷ ἐσχάτω,* 1. Petr. 1, 5) und zwar bei der Erscheinung Jesu Christi (*ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ,* 1. Petr. 1, 7). Darum sagt er: Hoffet beständig (*τελείως ἐλπίσατε*) auf die **euch bei der Erscheinung Jesu Christi wiederfahrende** oder zu Theil werdende Gnade (1. Petr. 1, 13). Denn, sagt er ferner, **wenn der Erzhirte erscheinet, so werdet ihr die unverwelkliche Ehrenkrone davontragen** (1. Petr. 5, 4); sodann: In dem Maſse, als ihr Theil nehmet an den Leiden Christi, freuet euch, auf daſs ihr auch zur Zeit der Offenbarung seiner Herrlichkeit euch freuen und frohlocken möget (1. Petr. 4, 13). Diese Zeit aber ist nahe. Denn die Zeit, sagt er, ist da, daſs das Gericht beim Hause Gottes anfange, wenn aber zuerst bei uns, was wird das Ende derer sein, die dem Evangelio Gottes ungehorsam sind (1. Petr. 4, 17). Die Leiden und Drangsale der Christen nämlich sind ihm gewisse Vorzeichen der Ankunft Christi, und in Bezug auf dieſs schon anfangende Gericht spricht er: Und wenn der Gerechte kaum gerettet wird, wo wird der Gottlose und Sünder bleiben? (1. Petr. 4, 18). Mit Bestimmtheit erklärt er daher: **Das Ende aller Dinge ist nahe** (1. Petr. 4, 7). Denn die Erscheinung Christi, das Gericht und das Ende der Welt traten nach jüdisch-christlicher Erwartung mit einander ein. Er schildert daher ganz nach jüdischer Denk- und Lehrweise den Tag

des Herrn: Die Sonne wandelt sich in Dunkel und der Mond in Blut, bevor der Tag des Herrn kommt, der grofse und herrliche (act. 2, 20). Und es wird geschehen, wer den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden (act. 2, 21, cf. Joel 3, 1—5). Denn obwohl er den Erlöser zur Rechten Gottes erhöhet (act. 2, 33) und verherrlicht (act. 3, 13) denkt, so lehrt er doch zugleich, dafs der Himmel ihn **nur aufgenommen habe bis zu den Zeiten der Wiederherstellung aller Dinge** (ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων (act. 3, 21). Diese Zeit sei nun da, und Christus werde erscheinen als der Richter Aller; denn er sei der von Gott bestimmte Richter über Lebendige und Todte (act. 10, 42. 1. Petr. 4, 5). Bei dieser Erwartung ermahnt er daher, Bufse zu thun, damit Zeiten der Erquickung kämen vom Angesichte des Herrn; nämlich für die Guten, für welche die Erscheinung Christi eben die Zeit der Erquickung (ἀναψύξεως) war (act. 3, 19 — 20). Denn eben dann sollte ihr Glaube, so er bewährt sei, viel köstlicher erfunden werden, als das vergängliche Gold, das durch Feuer bewährt werde, nämlich zu Lob und Preis und Herrlichkeit **bei der Erscheinung Jesu Christi** (ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χρ. 1. Petr. 1, 7).

Wir haben hier also durchaus die jüdische Vorstellung von dem herrlichen messianischen Reiche, die auf Christi Wiederkunft übertragen ist. Denn wenngleich einzelne der hier angeführten Stellen aufser dem Zusammenhange und ganz abgesehen von den übrigen Vorstellungen und Aussprüchen des Apostels sich auf eine gleich nach dem Tode in einer andern Welt folgende Seligkeit deuten lassen, wie dies fast durchgängig und oft unwillkürlich geschieht: so ist das doch weder gründlich, noch aufrichtig. Wir müssen klar erkennen, was des Apostels Meinung und Lehre war, und können dann allerdings und mit Recht sagen, dafs trotz der jüdischen Vorstellungsweise doch in der zeitlichen Hülle die ewige Wahrheit ruhet.

Uebrigens lehrt der Apostel an vielen Stellen, dafs Gott

selbst der Richter sei, was mit der Lehre, Christus sei unser Richter, keineswegs, wie früher gezeigt worden, streitet. Entschieden aber nennt er Gott, den Vater, der ohne Ansehen der Person nach eines Jeglichen Werk richte (1. Petr. 1, 17), ja sagt vom Erlöser selbst, dafs er bei seinen Leiden das Gericht über seine Feinde dem überlassen habe, der gerecht richte (1. Petr. 2, 23), wiewohl wieder der Ausspruch, dafs die Bösen werden dem Rechenschaft geben müssen, der bereit sei zu richten die Lebendigen und die Todten (1. Petr. 4, 5), nach der Aehnlichkeit mit act. 10, 42, wo der Apostel fast dieselben Worte von Christus sagt, sich auf diesen bezieht, so dafs nach Petrus der Erlöser mehr als Richter erscheint bei seiner Wiederkunft, während in der Ewigkeit Gott selbst als Richter bezeichnet ist.

Die jüdische Vorstellungsweise des Apostels tritt endlich noch in der Vorstellung vom Hades sichtbar hervor. Er spricht von Christus, wo er seine Auferstehung bezeugt, dafs er nicht zurückgelassen worden im Hades, noch sein Fleisch Verwesung geschauet (act. 2, 31). Hier gebraucht er selbst das Wort *ᾅδης;* in seinem Briefe jedoch bezeichnet er den Ort durch Gefängnifs, *φυλακή* (1. Petr. 3, 19). Es fragt sich daher, was hier mit dem Ausdrucke *φύλακή* gemeint sei, ob nämlich das althebräische Scheol, wo die Seelen der Abgeschiedenen ein gedanken- und empfindungsloses Leben fortsetzten (s. oben), oder der spätere jüdische Hades, wo unter der Erde die Seelen der Guten in das Paradies, die der Bösen in die Gehenna kamen (s. oben), oder auch die besondere Abtheilung im Hades, wo nur die Bösen waren, also die Gehenna, oder endlich der Aufenthalt der Bösen überhaupt in der zukünftigen Welt, und zwar nicht unter der Erde, im Hades, sondern im Himmel, getrennt von den Seligen, also der Ort der Verdammnifs. Das Letztere aber kann hier nicht gemeint sein, denn dahin kommen die Bösen erst nach dem durch Christus vollzogenen Gericht, was man sich am Ende der Welt dachte. Daher meint der Apo-

stel, wenn wir die vorige Stelle beachten und auf den ganzen Zusammenhang sehen, hier ohne Zweifel die besondere Abtheilung des Hades, wo nach jüdischer Vorstellung (s. ob.) die Bösen oder Verdammten sich aufhielten; denn von solchen eben redet er. Es sind die Geister im Gefängnifs *), welche einst ungläubig waren zu den Zeiten Noahs (1. Petr. 3, 19—20). Auch diesen hat Christus nach seinem Tode gepredigt (πορευθεὶς ἐκήρυξεν). Dasselbe meint er offenbar, wenn er sagt: Denn dazu ist auch den Todten das Evangelium verkündigt worden, auf dafs sie zwar gerichtet seien nach aller Menschen Weise, dem Fleische nach, aber leben nach Gottes Weise, dem Geiste nach (1. Petr. 4, 6). Denn das νεκροῖς auf Geistigtodte oder auf christliche Märtyrer zu beziehen, verbietet theils der Zusammenhang, da νεκροί für leiblich Todte eben vorhergeht v. 5, theils die Aehnlichkeit mit der oben angeführten Stelle. Bekanntlich ist aus diesen Stellen die Lehre von der Höllenfahrt Christi geflossen. Entkleiden wir indessen diese Lehre von der jüdischen Hülle, d. i. schreiben wir die Vorstellung vom Hades, wie die Juden ihn dachten, der besonderen petrinischen Anschauung zu: so bleibt das doch immer der wesentliche Kern, dafs Christus auch den vor ihm verstorbenen bösen und verlorenen Menschen, oder vielmehr deren Seelen, an dem Aufenthalte ihrer Qual als Retter erschienen und die Möglichkeit des Heils und der Erlösung ihnen geboten hat, was gewifs keine des Erlösers unwürdige Vorstellung ist.

Fassen wir nun die petrinische Lehre vom künftigen Leben kurz zusammen, so ist es diese: Es giebt für die Todten einen

*) Der Erlöser selbst gebraucht den Ausdruck φυλακή einige Mal und bezeichnet damit den Ort der ewigen Strafe und Qual, wenngleich in bildlicher Rede (Mat. 5, 25. cf. Mat. 18, 30. Luc. 12, 58), was er sonst durch γεέννα thut (Mat. 5, 29. 30. Marc. 9, 43. Mat. 10, 28. 23, 33). Wir sehen also auch hieraus, was der Apostel meint. Auch in der Apoc. 20, 7 wird der Ort, wo der Teufel auf tausend Jahre verschlossen gehalten wird, d. i. der Abgrund oder Tartarus (v. 3), φυλακή genannt.

Hades, aus diesem kommen sie erst bei der Wiederkunft Christi, welche nahe bevorsteht, und zwar die einen zur Seligkeit, welche schon jetzt für alle Guten im Himmel aufbewahrt ist, die andern zum Verderben und zur Verdammnifs. Wer aber die Wiederkunft Christi hier noch erlebt, und das werden die Meisten, da das Ende nahe ist, der kommt nicht in den Hades, sondern geht unmittelbar zu seinem ewigen Schicksale, d. i. zur Seligkeit oder Verdammnifs, über.

Ist hiernach unsere oben ausgesprochene Ansicht von der Lehrweise des Apostels gerechtfertigt, so würde das ohne Zweifel noch mehr der Fall sein, wenn wir den **zweiten petrinischen Brief** unbedenklich für ächt halten könnten.

Auch hier wird zwar zunächst die Seligkeit als Eingang zu dem ewigen Reiche unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi dargestellt (2. Petr. 1, 11), dessen Verheifsungen als die gröfsten und köstlichsten bezeichnet werden, da wir dadurch der göttlichen Natur theilhaftig werden (2. Petr. 1, 4). Der Glaube und ein ihm entsprechendes tugendhaftes Leben werden auch hier als Bedingungen der Seligkeit genannt; denn den Glauben nennt der Verfasser den seligmachenden (2. Petr. 1, 1), und der göttlichen Natur einst theilhaftig werden die Christen, wenn sie der in der Welt durch Lust herrschenden Verderbnifs entfliehen (2. Petr. 1, 4), wenn sie sich reinigen von ihren vorigen Sünden (2. Petr. 1, 9) und also sich befleifsigen, ihre Berufung und Erwählung zu befestigen (2. Petr. 1, 10). Ein solches Leben wird auch hier ζωή, d. i. wahres, ewiges Leben, genannt; denn es heifst, dafs Gottes oder des Erlösers göttliche Macht (denn das αὐτοῦ ist zweifelhafter Beziehung) uns Alles geschenkt habe, was zum Leben (πρὸς ζωὴν) und zur Gottseligkeit diene (2. Petr. 1, 3). Ob nun aber diese Seligkeit ganz und vollkommen schon mit dem Tode oder erst bei der Wiederkunft Christi eintreten werde, spricht der Verfasser nirgends mit Bestimmtheit aus. Das Letztere indessen möchte

dadurch wahrscheinlicher werden, dafs er das Gegentheil, das Verderben der Bösen, erst bei der Wiederkunft des Herrn, am Tage des Gerichts, eintreten läfst. Denn da er viel von lasterhaften Menschen und falschen Lehrern spricht, so erwähnt er häufig ihres Verderbens und zwar **am Tage des Gerichts** (εἰς ἡμέραν κρίσεως, 2. Petr. 3, 7. 9); denn er sagt, sie würden **ein schnelles Verderben** (ταχινὴν ἀπώλειαν) über sich selbst herbeiführen (2. Petr. 2, 1); **schon längst säume ihr Gericht nicht** (οἷς τὸ κρῖμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ), und ihr Verderben schlummere nicht (2. Petr. 2, 3). Denn der Herr wisse Gottselige aus Versuchung zu erlösen, Ungerechte aber auf den **Tag des Gerichtes** (εἰς ἡμέραν κρίσεως) **zur Strafe aufzusparen** (2. Petr. 2, 9). Sie, diese Knechte des Verderbens (τῆς φθορᾶς 2. Petr. 2, 19), vergleicht er mit unvernünftigen, sinnlichen Thieren, zum Fang und Verderben geboren; sie würden in ihrem Verderben umkommen (ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν 2. Petr. 2, 12) und so den Lohn ihrer Ungerechtigkeit davontragen, ihnen sei das Dunkel der Finsternifs in Ewigkeit aufbehalten (2. Petr. 2, 13. 17).

Nach allen diesen Stellen denkt der Verfasser sich die ἡμέρα τῆς κρίσεως nicht mehr fern; jedoch hatte bereits die vorschnelle Erwartung ihres Eintritts sich getäuscht gesehen und zu Spöttereien darüber Veranlassung gegeben (2. Petr. 3, 3—4); darum spricht der Verfasser schon von seinem Tode und der Zeit danach (μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον 2. Petr. 1, 15) und sucht den längeren Verzug des erwarteten Gerichtes durch die Geduld und Langmuth Gottes zu erklären (2. Petr. 3, 9). Er ist aber von dem nicht allzufernen Eintritt dieses Gerichtes dennoch überzeugt; denn er ermahnt seine Leser zu heiligem Wandel und zum Fleifs, dafs sie unsträflich und fleckenlos erfunden würden vor ihm, nämlich dem Herrn bei seiner Ankunft (2. Petr. 3, 11. 14), und spricht von ihrer Erwartung und Sehnsucht nach der Ankunft dieses Tages Gottes (παρουσία τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας 2. Petr. 3, 12), so dafs diese nicht nur gebilligt, sondern empfoh-

len erscheint. Jedenfalls spricht er so von der Parusie, dafs seine Leser sie bald eintreten zu sehen glauben mufsten; denn wie ein Dieb in der Nacht, spricht er warnend bei dem Vorzuge des grofsen Ereignisses, wird der Tag des Herrn kommen (2. Petr. 3, 10), so dafs die Belehrung, ein Tag beim Herrn sei wie 1000 Jahre, und 1000 Jahre wie ein Tag (2. Petr. 3, 8), nicht den Zweck haben kann, zu versichern, der Tag des Herrn komme erst nach Jahrtausenden, sondern die Gemüther zu beruhigen, dafs immer noch nicht der Tag erschienen sei, und dafs bereits viele Jahre in Erwartung und Hoffnung darauf vergangen wären. Er will sie überhaupt damit auch darauf hinweisen, dafs sie nicht ungeduldig werden möchten, wenn auch noch manches Jahr darüber vergehen sollte, ehe der Tag komme. Er hält aber schon jetzt die Zeit, wo Spötter auftreten gegen die Parusie, für die letzte (*τὸ ἔσχατον τῶν ἡμέρων* 2. Petr. 3, 3) und denkt sich den Tag des Gerichtes (*ἡμέρα κρίσεως* 3, 7. 2, 9. *ἡμέρα τοῦ κυρίου* 3, 10. *ἡμέρα τοῦ θεοῦ* 3, 12. *παρουσία αὐτοῦ* sc. *τοῦ Χριστοῦ* 3, 4) also: Es ist ein Tag des Gerichtes und des Unterganges der gottlosen **Menschen** (2. Petr. 3, 7), Himmel und Erde werden durch Feuer untergehen (2. Petr. 3, 7), und zwar der Himmel mit Krachen (3, 10), die Erde und ihre Werke durch Brand, die Elemente durch Zerschmelzen und Auflösung (3, 10. 12). Dann wird ein neuer Himmel und eine neue Erde sein, in welcher Gerechtigkeit wohnt (3, 13), sofern nur die Guten und Frommen dann auf ihr leben; denn die Bösen sind ausgeschlossen und der ewigen Strafe, dem Dunkel der Finsternifs, übergeben (2. Petr. 2, 17). Für dies Gericht sind ebenfalls aufgespart die bösen Engel, die gesündigt haben; Gott hat sie mit Ketten der Finsternifs bis zu diesem Gericht in den Tartarus gestofsen*) (2. Petr. 2, 4. *σείραις ζό-*

*) Vergl. hier, was bei Judas über v. 6 gesagt und weiter ausgeführt ist.

φου ταρταρώσας), d. i. in den Ort od. die Abtheilung des Hades, wo die Verdammten bis zum Gericht bleiben sollen*).

Wir haben hier also durchaus jüdisch-christliche Erwartung, wie sie aus den Vorstellungen der Juden vom Hades, von der Ankunft des Messias und dem Weltgericht, wozu die Todten aus dem Hades auferstehen würden, in Verbindung mit der christlichen Hoffnung, einst den Erlöser als Richter wiederzusehen, sich entwickelt hatten. Die Wahrheit indessen, die auch in dieser jüdischen Hülle liegt, ist und bleibt die Erwartung des ewigen Gerichtes durch Christus und des einst erfolgenden Unterganges der sichtbaren Welt.

4) Judas.

Da dieser Apostel vorzugsweise nur von bösen, lasterhaften Menschen und Irrlehrern spricht, so hat er nur insofern Veranlassung, über das künftige Leben sich zu äufsern, als er die Strafe dieser Gottlosen erwähnt. Uebrigens ist auch er der jüdischen Denk- und Vorstellungsweise in dieser Beziehung um so mehr zugethan, da er auch sonst zu erkennen giebt, wie viel er selbst auf jüdische Sagen hält; denn er erwähnt eines Streites, den der Erzengel Michael mit dem Teufel über den Leichnam des Moses gehabt (v. 9), sowie einer Weissagung des Enoch über ein Gericht, das Gott mit seinen heiligen Engeln (Myriaden) über die Gottlosen wegen ihrer bösen Thaten und Reden halten werde (v. 14). Beides ist nirgends im Alten Testament erwähnt; doch findet sich jene Weissagung des Enoch in einem apokryphischen Buche Henoch, das noch bei den äthiopischen Christen vorhanden ist, wo c. 2 (in Hoffm. Uebers. p. 90) unsere Stelle selbst vorkommt.

Auch Judas hält die Zeit, in der er lebt, für die letzte (*ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ* v. 18) und erwartet nach der Erscheinung

*) Wer den zweiten Brief für ächt hält, wird auch in dieser Stelle einen Beweis finden, wie Petrus die jüdische Vorstellung vom Hades festhielt.

der Lästerer (v. 17-18) die Ankunft des Erlösers zum Gericht; denn er sagt, dafs die Christen Berufene sind, die für Jesum Christum **aufbewahrt würden** (Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοι v. 1); sie sollten also harren der Barmherzigkeit des Herrn Jesu Christi **zum ewigen Leben** (v. 21); Gott vermöge sie vor dem Falle zu bewahren und vor das Angesicht seiner Herrlichkeit zu stellen unsträflich in Frolocken (v. 24), und zwar **durch Jesum Christum** (v. 25), woraus erhellt, dafs das ewige Leben, wie nach der Vorstellung des Petrus, bei der Wiederkunft Christi den Gläubigen gegeben werden solle. Ebenso aber hält er auch den thätigen, liebevollen Glauben für die Hauptbedingung zum ewigen Leben; denn ihn festzuhalten und ihn durch Liebe zu Gott zu bethätigen, ermahnt er dringend (v. 3. 20. 21). Es folgt aber für die Bösen ein schweres Gericht (v. 4); sie bereiten sich selbst das Verderben durch ihr sinnliches Leben (v. 10); denn ihnen ist das Dunkel der Finsternifs in Ewigkeit aufbehalten (v. 13). Dies Gericht aber, das sie dazu verdammt, wird das Gericht des grofsen Tages genannt (εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας v. 6), von dem schon Enoch geweissagt, dafs der Herr dazu kommen werde mit seinen heiligen Myriaden, um über Alle zu richten und alle Gottlosen zur Strafe zu ziehen (14—15), und für welches auch die Engel, die ihre Würde nicht behaupteten, sondern ihre Behausung verliefsen, mit ewigen Banden unter der Finsternifs aufbewahret werden (v. 6). Es sind dies ohne Zweifel die Engel, die nach 1. Mos. 6, 2 den Himmel verlassen hatten, um den Töchtern der Menschen nachzugehen, wovon im Buche Henoch c. 10 (Hoffm. Uebers. I. 99) noch weiter die Rede ist.

Wir haben hier also dieselbe Vorstellung wie im zweiten petrinischen Briefe *). Auch die gefallenen Engel, die in der Fin-

*) Bekannt ist die Annahme, dafs der zweite petrinische Brief, wegen seiner grofsen Aehnlichkeit mit dem des Judas, aus diesem entstanden sei.

sternifs, bei Petrus wird geradezu im Tartarus gesagt, gefesselt liegen, sollen an jenem grofsen Gerichtstage mit gerichtet werden. Bis dahin haben sie im Hades, d. i. im Tartarus oder der Gehenna desselben, schon Strafe zu leiden; sie liegen gefesselt in der Finsternifs und erwarten die noch gröfsere Strafe bei dem Gericht. Auch die Strafe des ewigen Feuers leiden die bis dahin im Tartarus Liegenden; denn v. 7 wird dies ausdrücklich von Sodom und Gomorrha und den übrigen, wegen ihrer Sünden versunkenen, Städten gesagt. Alles dies weist offenbar auf die jüdische Vorstellung vom Hades hin, sowie auf die messianische Erwartung, dafs einst am Ende aller Dinge auch die im Hades verschlossenen bösen Geister gerichtet und bestraft werden würden, worauf denn ὁ δεύτερος θάνατος, durch den die Unterwelt und der Tod selbst vernichtet werden sollen, eintreten werde (ap. 20, 14). Eigentlich ist indessen eine doppelte Erwartung der Juden hier auf Eine zurückgeführt. Beim Eintritt des messianischen Reiches sollen nämlich der Teufel und die bösen Engel auf 1000 Jahre in der Hölle verschlossen (ap. 20, 2—3), nach dieser Zeit aber noch ein Mal auf kurze Zeit befreiet und dann beim Weltende für immer gerichtet werden (ap. 20, 3. 13). Nach unserer Stelle aber ist das Verschliefsen der bösen Engel in dem Hades bereits erfolgt, und zwar schon früher, v. 5, nur das Gericht und die Strafe folgen noch am Ende der Welt bei der Wiederkehr des Messias, und das ist die μεγάλη ἡμέρα v. 6. Ueberhaupt sprechen die Apostel immer so von der Wiederkehr Christi, dafs nicht auf lange Zeit, etwa auf 1000 Jahre, wie die jüdische Erwartung es will, sein Reich dann dauern, sondern ewig sein, und die völlige Entscheidung und ewige Seligkeit mit dem Ende der Welt dann gleich anfangen werden. Nur die Apokalypse macht hiervon eine Ausnahme und hält streng die jüdische Erwartung fest (apoc. 20, 1—3. 4—5. 11—13. 14—15), während Paulus nur in seinem ersten Corintherbriefe (c. 15, 23 ff.) noch darauf hinzudeuten scheint. Fragen wir nun auch hier, was in dieser jüdischen Vorstellungsform christlich Wahres liege, so

ist auch hier die Erwartung der Seligkeit von Christus, eines ewigen Gerichtes durch ihn, die Hauptsache; die Zeit aber und die näheren Umstände dabei gehören der Anschauungsweise der jüdisch-christlichen Erwartung an, welche in den Aposteln mehr oder weniger noch hervortritt.

5) Paulus.

Dieser grofse Apostel, dem die Verbreitung des Evangeliums im Abendlande vor Allem zu verdanken ist, war durch seine frühere pharisäische Bildung nicht nur mit den Schriften des Alten Testaments überhaupt, sondern auch mit der pharisäischen Auslegungskunst und dogmatischen Anschauungsweise gründlich vertraut, ja hatte sich, von Jugend auf im Pharisäerthum zu Jerusalem unterrichtet (act. 26, 4-5), vor vielen seiner Altersgenossen darin ausgezeichnet (Gal. 1, 14), so dafs schon daraus sein glühender Eifer für die pharisäischen Satzungen und seine Verfolgungssucht gegen die Christen (Gal. 1, 14. 1. Tim. 1, 13. act. 26, 10—11. 22, 4. 9, 1) begreiflich wird. Eben darum ist aber auch dieser Apostel mehr, denn die übrigen, ein schlagender Beweis für die Wirkung des Geistes, der in alle Wahrheit leitet. War er es doch vor Allen, der, erfüllt von dem Geiste Christi, sich aus den Banden jüdischer Engherzigkeit losrifs und den Heiden den Zugang öffnete zum Reiche Gottes. Wie viele Fesseln jüdischer Beschränktheit mufsten mit dieser einen gewaltigen Thatsache seines Lebens abgefallen sein von seinem Herzen! Doch wenn wir daraus schliefsen wollten, er sei von allen seinen jüdischen Ansichten und Meinungen, von seiner ganzen, aus dem Pharisäerthum ihm schon in frühester Jugend eingeimpften, Anschauungsweise, wie mit einem Schlage losgerissen und befreiet worden: so würde das eben so sehr gegen alle Natur der menschlichen Seele, wie gegen den klaren Ausspruch des Herrn sein, dafs der Geist Gottes die Seinen in alle Wahrheit leiten werde (Joh. 16, 13). Leiten heifst des Weges führen, wie denn das Wort, was der Herr gebraucht, ὁδηγήσει, das noch deutlicher

sagt. An ein plötzliches Hinkommen und Ankommen beim Ziele, an ein plötzliches Aufdringen und Aufzwingen aller bisher unbekannten Wahrheiten und Erkenntnisse ist also nach des Herrn eigener Versicherung nicht zu denken; ein allmähliches Hinkommen zur Wahrheit, ein Fortschreiten der Erkenntnifs bis zu heller und klarer Einsicht und Ueberzeugung ist wie dem Worte des Herrn gemäfs, so der Natur der menschlichen Seele angemessen; denn sie kann nicht anders, als nach und nach jegliche Wahrheit fassen und in sich aufnehmen. Das Beispiel des Petrus liegt uns vor Allem hier klar vor Augen, denn auch nach Empfang des heiligen Geistes ward er erst später zur Erkenntnifs der Wahrheit geleitet, dafs auch die Heiden zur Theilnahme am Reiche Gottes berufen seien (act. 10, 14. 34—35). Dafs es aber wirklich gerade so und nicht anders auch mit dem Apostel Paulus war, zeigt vor Allem seine Lehre von der Unsterblichkeit und dem künftigen Leben, wie sie in seinen 13 Briefen uns vor Augen liegt. Denn da die Zeitfolge, in der dieselben nach einander entstanden sind, sich bestimmen läfst: so wird es möglich, den Entwickelungsgang zu verfolgen, den die Einsicht und Ueberzeugung des Apostels genommen hat. Wohl ist es lange Zeit Sitte, oder vielmehr Unsitte, gewesen, allen und jeden Ausspruch des Apostels, gleichviel wann und wo er ihn gethan, entweder für oder gegen eine vorgefafste dogmatische Ansicht anzuführen, wie denn die ganze Bibel es sich leider hat gefallen lassen müssen, dafs bunt durch einander aus dem Alten und Neuen Testament Aussprüche zusammengeworfen sind, um diese oder jene Meinung zu stützen, ohne dafs man im mindesten Rücksicht auf den Zusammenhang, auf den Verfasser, auf seine Ansicht und den Zweck seiner Aeufserung genommen hat: allein von solchem unwissenschaftlichen, unevangelischen Verfahren, von solcher Mifshandlung der heiligen Bücher und ihrer Verfasser ist man immer mehr zurückgekommen, und wird es in Zukunft noch mehr, zumal da die Dogmatik sich mehr oder weniger noch immer dieser Sünde schuldig macht.

Beachten wir nun beim Apostel Paulus die Zeit, in welcher die einzelnen Briefe geschrieben sind, so tritt folgender bemerkenswerther Umstand hervor: In seinen ersten Briefen, den **beiden an die Thessalonicher** und dem **ersten an die Corinther**, steht und fällt sein ganzer Glaube an ein seliges Leben nach dem Tode mit der Wiedererscheinung Christi zum Gericht. Dann nur ist für die Todten Leben und für die noch Lebenden Verwandlung und Seligkeit bei und mit Christo zu hoffen. Mit keiner Sylbe wird eines unmittelbaren Fortlebens nach dem Tode gedacht, so nahe es auch lag, die um ihre Todten bekümmerten Thessalonicher vor Allem damit zu trösten. Auferstehung von den Todten, und zwar nahe, bald erfolgende, ist der Begriff, in welchem die christliche Unsterblichkeit ihm jetzt noch umschlossen liegt. Mit dem **zweiten Briefe an die Corinther** aber, nur ein halbes Jahr später geschrieben, als der erste, ist seine christliche Ueberzeugung durch jüdisch-messianische Vorstellung und Erwartung so weit hindurchgebrochen, daſs er neben der fortgehenden Erwartung einer Wiederkunft Christi, die erst in den späteren Briefen mehr und mehr zurücktritt, eine unmittelbar nach dem Tode erfolgende, selige Fortdauer der Seele, die sogleich mit einem himmlischen Körper umkleidet werde, zuversichtlich ausspricht (2. Cor. 5, 1 ff.). So leitete der Geist Gottes ihn durch das in Ephesus erlebte Schicksal (2. Cor. 1, 8. act. 19, 23—20, 1), das ihn dem Tode nahe brachte, hin zu der seligen und gewissen Hoffnung, daſs, wenn er abscheide, er auch bei Christo sein, und also Sterben sein Gewinn sein werde (Phil. 1, 23. 21).

Haben wir hiermit im Allgemeinen die Entwickelung der paulinischen Lehre vom künftigen Leben angedeutet, so folgt jetzt die Nachweisung davon im Einzelnen.

I. Frühere Vorstellungen des Apostels von den letzten Dingen.

Aus dem Berichte der Apostelgeschichte über die beiden ersten Bekehrungsreisen des Apostels Paulus geht hervor, wie er mit dem Glauben an den Erlöser zugleich die Hoffnung auf seine Wiederkehr und die Erwartung eines Gerichtes über den ganzen Weltkreis verkündete. Seine Predigt zu Athen (act. 17, 31) giebt vor Allem davon Zeugnifs; denn Gott hat einen Tag gesetzt, spricht er zu den Athenern, an welchem er den Weltkreis richten wird mit Gerechtigkeit durch einen Mann, den er verordnet und vor Allen beglaubigt hat, da er ihn auferweckte von den Todten.

In Corinth nun, wo er die **beiden Briefe an die Thessalonicher** schrieb, ist ihm die Hoffnung auf künftige Seligkeit noch durchaus identisch mit der Hoffnung auf die Wiedererscheinung Christi; denn er nennt diese Hoffnung geradezu die Hoffnung, d. i. die Erwartung unseres Herrn Jesu Christi (1. Thess. 1, 3), sagt, dafs von den Thessalonichern überall verkündigt werde, wie sie sich bekehrt hätten zu Gott und seines Sohnes vom Himmel harreten (1. Thess. 1, 10), dafs auch sie die Krone seines Ruhmes wären vor dem Herrn Jesu Christo bei seiner Wiederkunft (ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ (1. Thess. 2, 19), wünscht, dafs Gott ihre Herzen befestige, um tadellos zu sein vor Gott dem Vater bei der Wiederkunft unseres Herrn Jesu Christi mit allen seinen Heiligen (Engeln) (1. Thess. 3, 13), und dafs sie endlich ganz, mit Geist, Seele und Leib möchten bewahret werden unsträflich bei der Wiederkunft unseres Herrn Jesu Christi (1. Thess. 5, 23). Ja schon bei seinem Aufenthalte in Thessalonich selbst mufste vorzugsweise der Apostel von dieser Wiederkunft des Herrn und seinem herrlichen Reiche gepredigt haben; denn darauf führt die Anklage seiner Gegner dort, dafs seine Anhänger vom Kaiser ab- und einem andern Könige zufallen wollten (act.

17, 7), ferner die Unruhe und Ungewifsheit der Thessalonicher selbst über das Schicksal ihrer Todten bei der Wiederkehr Christi (1. Thess. 4, 13), sowie ihre krankhafte Aufregung und Unthätigkeit, die der Apostel rügen mufs (1. Thess. 4, 11. 5, 14. cf. 2. Thess. 3, 11), und die nur durch die Erwartung einer nahen Wiederkunft Christi erklärlich wird. Auch der Inhalt der beiden Briefe selbst, die sich viel und ausführlich mit dieser Wiederkunft beschäftigen, giebt Zeugnifs, wie die Thessalonicher gerade durch diese Lehre des Apostels bewegt waren, sowie denn endlich die eigenen Worte desselben in Bezug auf den Widerchrist: Erinnert ihr euch nicht, dafs ich, da ich noch bei euch war, solches euch sagte? (2. Thess. 2, 5) unwiderleglich beweisen, dafs der Apostel nicht blofs von der Wiederkunft Christi, sondern selbst von dem Antichrist, der vorher erscheinen müsse, ausführlich gepredigt hatte.

Diese Wiederkunft des Herrn nun erwartete der Apostel selbst noch zu erleben, dachte sie also in nicht gar ferner Zeit; denn zwei Mal, kurz nach einander, rechnet er sich entschieden zu denen, die dann noch leben würden (1. Thess. 4, 15. 17); denn er sagt im Gegensatz zu den Todten, die dann auferstehen würden: wir, die Lebenden, welche übrig bleiben auf die Zukunft des Herrn, und gleich darauf: sodann werden wir die überbleibenden Lebenden zugleich mit ihnen, nämlich den Auferstandenen, hingerückt werden in den Wolken, dem Herrn entgegen in die Luft. Man hat viel versucht, das ἡμεῖς wegzuerklären, damit daraus nicht ein Irrthum des Apostels hinsichtlich der Zeit der bevorstehenden Wiederkunft Christi hervorgehe; allein alle solche Versuche scheitern an dem einfachen Sinne und Zusammenhange der Worte. So soll es z. B. communicativ gebraucht sein, also dafs der Apostel nur die dann noch lebenden Menschen überhaupt, sich selbst aber nicht mitgemeint habe. Wie aber hätte er gerade sich selbst und hauptsächlich mitnennen und einschliefsen können, wenn er nach seiner Meinung sich selbst gerade hätte ausschliefsen wollen?

Neuere Ausleger dagegen, selbst Olshausen, erkennen an, daſs der Apostel und die ersten Christen bei der Lebhaftigkeit der Sehnsucht und Hoffnung sich getäuscht und die Wiederkunft Christi noch bei ihrer Lebzeit erwartet haben (de Wette Commentar II. 2. pag. 117). Daſs dem wirklich so ist, geht aus dem **ersten Corintherbriefe,** welchen der Apostel etwa 5 Jahre später zu Ephesus schrieb, wo möglich, noch entschiedener hervor. Denn nicht nur sagt der Apostel billigend von den Corinthern, daſs sie harreten auf die Offenbarung (*ἀποκάλυψιν* d. i. *παρουσίαν*) des Herrn Jesu Christi (1. Cor. 1, 7), und daſs Gott sie befestigen werde bis ans Ende (*εἰς τέλος*), daſs sie unsträflich wären am Tage unsers Herrn Jesu Christi (1. Cor. 1, 8); sondern er warnt sie auch, nichts zu urtheilen vor der Zeit, bis daſs der Herr komme (1. Cor. 4, 5); er übergiebt jenen Blutschänder zum Verderben des Fleisches dem Satan, auf daſs der Geist gerettet werde am Tage unseres Herrn Jesu (1. Cor. 5, 5). Wohl deutet man, weil ein Mal die Wiederkunft Christi nicht eingetroffen ist, alle solche Stellen auf die fernste Zukunft oder auch auf das Gericht nach dem Tode; allein das ist gesuchte, künstliche Deutung, welche durch andere Aeusserungen desselben Apostels schlagend widerlegt wird. Denn er sagt ganz bestimmt: das ist geschrieben zu unserer Ermahnung, in deren Leben die Enden der Zeiten eingetroffen sind (1. Cor. 10, 11, wo *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* offenbar der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, dem Weltende, entspricht), ferner: die Zeit ist kurz zusammengerückt fortan (*ὁ καιρὸς συνεσταλμένος τὸ λοιπόν* 1. Cor. 7, 29); es vergehet die Gestalt dieser Welt (1. Cor. 7, 31, wo das Präsens *παράγει* wohl zu bemerken ist, denn das heiſst eigentlich: sie ist schon im Vergehen begriffen, und das Wort *τὸ σχῆμα* ist nicht, wie Luther übersetzt, das Wesen, sondern die äuſsere Form, *habitus,* da ja nach des Apostels Erwartung eine Umgestaltung der Welt bei der Wiederkehr Christi eintreten und namentlich die Vergänglichkeit derselben aufhören sollte, Röm. 8, 19—22). Dazu paſst genau

die Aufforderung an die Corinther, so oft sie das heilige Abendmahl genössen, des Herrn Tod zu verkündigen, bis dafs er komme, worin doch die Voraussetzung liegt, dafs sie sein Kommen noch erleben würden (1. Cor. 11, 26). Auch das Gleichnifs vom Kampfspiel, bei dem der Sieger einen vergänglichen Kranz erhalte, während die Christen einen unvergänglichen empfingen (1. Cor. 9, 25), weist in diesem Zusammenhange darauf hin, wie bald der Herr erscheinen und diesen unvergänglichen Siegespreis ertheilen werde; denn gleich nach dem Siege im Kampfspiele ward ja der Preis ertheilt. Endlich aber sagt auch hier der Apostel ganz klar: Alle zwar werden wir nicht sterben, alle aber werden wir verwandelt werden (1. Cor. 15, 51), und darauf: Die Todten werden auferweckt unverweslich, und **wir** werden verwandelt werden (1. Cor. 15, 52), wo er also von den νεκροῖς die noch Lebenden und sich selbst mit durch ἡμεῖς offenbar wieder wohl unterscheidet.

Da er nun die Erscheinung des Herrn so nahe glaubte, hatte er schon mündlich den Thessalonichern gesagt, dafs der Tag des Herrn kommen werde wie ein Dieb in der Nacht (1. Thess. 5, 1 — 2). Er setzt hinzu, dafs die Menschen plötzlich das Verderben überfallen werde, gleichwie die Wehen die Schwangere (1. Thess. 5, 3). Schon aus dieser Vergleichung ersieht man, wie nahe er die Zukunft des Herrn erwartete, da eine Schwangere zwar nicht genau, aber doch ungefähr die Zeit ihrer Niederkunft weifs, und dafs diese nahe bevorsteht. Darum ermahnt er die Thessalonicher, nicht zu schlafen, sondern zu wachen und nüchtern zu sein, dafs sie der Tag (des Herrn) nicht wie ein Dieb überrasche (1. Thess. 5, 6. 4).

Kurz vor der Erscheinung des Herrn selbst aber erwartete Paulus in dieser früheren Zeit noch die auffallendsten Erscheinungen als Vorzeichen der grofsen Entscheidung. Offenbar hatte er die bildliche Redeweise des Herrn von seiner Verherrlichung, dem ewigen Gericht und dem Ende der Welt eigentlich genommen und ging in der Darstellung der Vorzeichen

davon weit über die Winke und Schilderungen des Herrn selbst hinaus, uneingedenk der Worte des Herrn, dafs nur der Vater Tag und Stunde wisse (Marc. 13, 32. Mat. 24, 36). Seine jüdisch-pharisäische Anschauung und Bildung gab bei lebhafter Phantasie ihm unstreitig hier die Farben zu seinem Bilde, in welchem seine individuelle Vorstellung und Erwartung sich ausspricht, und das wir um so weniger bis in die einzelnsten Züge wörtlich und eigentlich nehmen dürfen, da der Herr selbst davon nichts gelehrt, auch der Apostel sich nicht, wie sonst (1. Thess. 4, 15) auf den *λόγος κυρίου* dabei beruft und in aller Demuth selbst bekennt, dafs sein Wissen und seine Prophezeihung Stückwerk sei (1. Cor. 13, 9). Das aber wollen wir nicht übersehen, wie der Geist Gottes auch hier ihn geleitet, dafs er bei aller individuellen Vorstellung doch also geredet, dafs die tiefe christliche Wahrheit auch in dem eigenthümlichen Bilde unverkennbar ist.

Hören wir jetzt näher seine Schilderung! Da die Thessalonicher nach seinem ersten Briefe die Wiederkunft des Herrn sich allzunahe gedacht und durch Wort und Schrift Anderer darüber noch mehr aufgeregt und in Unruhe versetzt (2. Thess. 2, 1—2) waren: schreibt er ihnen, was noch Alles geschehen und voraufgehen müsse, ehe der Herr selbst erscheine. Zuerst müsse kommen der Abfall (*ἀποστασία* 2. Thess. 2, 3), das ist, wie aus dem Folgenden hervorgeht (v. 4. 11. 12), der Abfall von Gott selbst und von der Wahrheit, und in Folge dessen die gröfste Ruchlosigkeit (v. 10) und Ungerechtigkeit (v. 12). Hervorgerufen werde diese Gottlosigkeit aber (v. 9—11) durch die Erscheinung eines Menschen, der als Mensch der Sünde und Sohn des Verderbens (*ἄνθρωπος τῆν ἁμαρτίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας* v. 3) bezeichnet ist. Er lehnt sich auf gegen Alles, was Gott oder anbetungswürdig heifst, setzt sich selbst als Gott in den Tempel und will sich ausweisen, dafs er Gott sei (v. 4); der Satan selbst wird in ihm und durch ihn wirken allerlei mächtige Thaten und Zeichen und lügenhafte Wunder (v. 9); durch ihn werden die Verlorenen verführt werden, weil sie die Liebe zur Wahrheit nicht

angenommen haben (v. 10—11). Die Erscheinung dieses Verruchten aber ist nicht mehr fern; denn schon wirket die geheime Gottlosigkeit; nur wird er noch durch Jemand oder Etwas aufgehalten (*ὁ κατέχων* und *τὸ κατέχον* v. 7. 6). Sei dies aus dem Wege geschafft, dann sei die Zeit der Erscheinung dieses Gottlosen (*ὁ ἄνομος* v. 8) da. Christus aber werde dann durch die Erscheinung seiner Wiederkunft ihn vernichten (*καταργήσει*), und zwar mit dem Hauche seines Mundes ihn vertilgen (*ἀναλώσει τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ* v. 8), und Alle richten, die der Wahrheit nicht geglaubt und Wohlgefallen gehabt an der Ungerechtigkeit (v. 12). Dies ist das Bild, und es frägt sich nun: was meint der Apostel? Wer ist zunächst jener Mensch der Sünde, jener Sohn des Verderbens? Alle jene Deutungen auf bestimmte Personen der Geschichte, als auf Nero, den Papst, Napoleon etc., zerfallen schon darum in sich selbst, weil von keinem bisher dagewesenen Menschen das wirklich gesagt werden kann, was hier der Apostel von dem Antichrist aussagt; ja schwerlich je von einem wird gesagt werden können, da bei solcher Beschaffenheit der Mensch ganz aufhört, Mensch zu sein, und das Ebenbild des Teufels wird. Auch ist die Parusie, die dem Treiben des Antichristes und ihm selbst ein Ende machen soll, nicht erfolgt. Will man aber das ganze Bild auf die fernste Zukunft deuten, in der das hier Gesagte noch eintreffen werde, so ist das ganz gegen den Sinn und die wahre Meinung des Apostels; denn noch während er lebt und schreibt, ist das Verkündete schon im Werden begriffen (v. 7), und die Parusie hofft er selbst noch zu erleben (s. oben). Versucht man endlich, die ganze Schilderung auf eine allgemeine Reaction gegen das Christenthum, die bei seiner Verbreitung eintrat, und die Erscheinung Christi selbst auf den Sieg des Christenthums über das Heidenthum zu beziehen: so ist jedenfalls die Farbenmischung dafür zu stark, und das Ganze zu speciell und individuell gezeichnet. Wir haben hier wirkliche Personen und nicht allgemeine Begriffe vor uns, und es mufs durchaus bestimmt werden: wen meint der

Apostel mit dem Antichrist, und wen mit dem, der ihn noch aufhält? Die einzige, wirklich genügende Erklärung werden wir nur in dem eigenthümlichen Geiste und der messianischen Auffassungs- und Anschauungsweise des Apostels finden.

Hatte nämlich der Erlöser selbst in seiner Schilderung der Zukunft ausdrücklich auf den Propheten Daniel hingewiesen und Worte aus ihm angeführt, wie denn Mat. 24, 15 das βδέλυγμα ἐρημώσεως ausdrücklich aus Daniel entnommen ist (Dan. 9, 26. 27. 11, 31. 12, 11), so mufste der Apostel sich um so mehr auf diesen Propheten hingewiesen glauben, da er schon früher bei seiner pharisäischen Bildung die messianische Auslegung gerade dieses Propheten besonders kennen gelernt hatte und mit seinem Inhalte gründlich vertraut geworden war. Denn kein Prophet hatte als Verkündiger der messianischen Zeit damals mehr Ansehen bei den Juden, als Daniel. Nun wird aber der syrische König Antiochus Epiphanes, ohne genannt zu sein, hier als der Schänder des Heiligthums, als Verderber der Heiligen, voll Frechheit und Hinterlist (Dan. 8, 23—24), der sich auflehnt und erhebt wider alle Gottheit (Dan. 11, 36—37), durch den Viele zum Abfall verführt werden (Dan. 11, 32. 34), durch den eine Zeit der Drangsal kommt, dergleichen nie gewesen (Dan. 12, 1), geschildert, und zwar zur Zeit des Endes (Dan. 11, 35. 40), also kurz vor Beginn der messianischen Zeit, so dafs wir augenscheinlich hier die Züge zu dem Bilde vor Augen haben, was der Apostel von dem Antichrist giebt. Dazu kommt, dafs auch der Prophet sagt, dafs das Alles noch verziehe bis auf die bestimmte Zeit, nämlich die Zeit des Endes (Dan. 11, 35). Was aber diesen Verzug herbeiführe, findet der Apostel gleichfalls in der messianischen Auffassung dieses Propheten. Denn da derselbe vier Weltmonarchien bis zum Eintritt der messianischen Zeit nach einander angiebt (c. 7. 8), für die vierte und letzte aber allgemein das römische Reich angesehen wurde (so Josephus und noch die Kirchenväter): so hielt ohne Zweifel auch der Apostel nur noch das Bestehen dieses Reiches für das einzige Hindernifs, das den

Eintritt der messianischen Zeit noch aufhielt. War dies Reich gefallen, so erschien die ersehnte, grofse Begebenheit. Darum denn auch das doppelte Geschlecht in der Bezeichnung dieses letzten Hindernisses (τὸ κατέχον und ὁ κατέχων 2. Thess. 2, 6. 7), sofern damit ein Mal das Reich und sodann der Herrscher desselben bezeichnet ist. So hat denn der Apostel die damalige Weltlage vor Augen und erwartet das baldige Ende des römischen Reiches und danach die Erscheinung des Antichristes und die Wiederkunft Christi zum Gericht.

Haben wir demnach ohne Zweifel hier nur die subjective Ansicht und Erwartung des Apostels, so frägt es sich natürlich, was darin christliche und somit ewig gültige Wahrheit sei. Es ist die Gewifsheit, dafs der Sieg des Evangeliums, wie es nach dem Zeugnifs der Geschichte für die Vergangenheit feststeht, so auch in Zukunft nicht ohne die schrecklichste Gegenwirkung des Bösen und Ungöttlichen in der Welt eintritt, und dafs, wenn nach Gottes Rath das Ende aller Dinge kommt, dann auch das Böse den letzten, gewaltigen Kampf kämpfen wird und dem Reiche des Herrn weichen mufs.

Wir kommen nun zu der **Erscheinung des Herrn selbst,** wie der Apostel sie näher beschreibt. Er stellt sie dar als eine glänzende Wiederkunft des Herrn in Wolken und Feuerflammen (1. Thess. 4, 17. 2. Thess. 1, 8. 1. Cor. 3, 13); vom Himmel herab kommt er unter einem gegebenen Zeichen (ἐν κελεύσματι nach Luther: mit einem Feldgeschrei), unter dem Rufe des Erzengels und unter der Posaune Gottes (1. Thess. 4, 16. 1. Cor. 15, 52); seine Heiligen, die Engel, begleiten ihn (1. Thess. 3, 13. 2. Thess. 1, 7). Bei dem letzten Posaunenruf beginnt nun die grofse Entwickelung der Dinge, die auf Erden geschehen. Es ist:

1) **Die Auferstehung der Todten.** Zugleich mit dem letzten Ruf der Posaune, plötzlich (ἐν ἀτόμῳ), im Augenblick (ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ), erstehen aus ihren Gräbern zuerst die Todten in Christo (1. Thess. 4, 16. 1. Cor. 15, 52), oder die

Christo angehören (1. Cor. 15, 23); die übrigen später, denn ein Jeglicher in seiner Ordnung (ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι 1. Cor. 15, 23). Es ist dies ohne Zweifel die ἀνάστασις πρώτη, und wir haben länger bei ihr zu verweilen. Der Apostel bezeichnet sie als eine wirklich hier auf Erden Statt findende (1. Thess. 4, 16—17); denn nur so kann man die volle Beweiskraft fassen, welche er in der Auferstehung des Erlösers selbst von den Todten hier auf Erden sieht. Gerade in diesem Sinne ist er ihm wirklich der Erstling unter denen, die schlafen (1. Cor. 15, 20), und wenn es diese Auferstehung hier auf Erden nicht giebt, so, folgert er, ist auch Christus nicht auferstanden (1. Cor. 15, 13. 16). Nun aber ist er auferstanden als der Erste (ἀπαρχή), und so wie durch einen Menschen der Tod gekommen ist, so auch durch einen Menschen die Auferstehung von den Todten (1. Cor. 15, 21). Bis dahin, daſs Christus sie wieder lebendig macht (1. Cor. 15, 22), sind sie Todte (νεκροί), Schlafende (κεκοιμημένοι), so daſs das wirkliche Leben für sie erst wieder beginnt, wenn sie lebendig gemacht werden durch Christus (1. Cor. 15, 22). Man merke hier wohl auf das πάντες ζωοποιηθήσονται, wonach die Todten, und zwar nicht blos ihre Leiber, sondern sie selbst, die νεκροί, das Leben erst jetzt wieder erhalten, und wenngleich dies das neue selige, mit der Auferstehung anfangende ist: so ist von einem vorangehenden, dem Leben der Seele bis zur Auferstehung, gar nicht die Rede, und es ist überhaupt gar keine Spur von einem solchen in den drei ersten Briefen zu entdecken. Vor der Erscheinung des Herrn findet nämlich nach der früheren Ansicht des Paulus ein Sein bei ihm, eine Versammlung zu ihm gar nicht Statt; denn erst bei seiner Ankunft sollen Todte und Lebende zugleich ihm entgegengerückt werden, um dann bei ihm zu sein alle Zeit (1. Thess. 4, 17), woraus ein merkwürdiges Licht auf das Schicksal der Todten bis zu diesem groſsen Ereigniſs fällt. Ihr Zustand ist einem Schlafe ähnlich, weshalb Paulus sie wiederholt Entschlafene, Schlafende nennt, welchen Ausdruck für Todte er später, was wohl zu beachten, nie

wieder gebraucht. Nur in diesen drei ersten Briefen ist es constanter Ausdruck, und das Sterben selbst wird ein Entschlafen genannt (1. Thess. 4, 13. 14. 15. 16. 1. Thess. 5, 10. 1. Cor. 11, 30. 15, 6. 18. 20. 51. 7, 39). Wohl ist und bleibt dies ein liebliches, freundliches Bild des Todes, und der Herr selbst sagt von der Tochter des Jairus, sie schlafe (Mat. 9, 24); allein ganz abgesehen von der rationalistischen Auffassung der Stelle, wonach das Mädchen nicht wirklich todt gewesen, so ist doch der Tod hier, bei dem Wiedererwachen zum irdischen Leben, in der That einem kurzen Schlafe vergleichbar, aus dem ja in Wahrheit ein Erwachen, wie aus dem Schlafe, folgte. Dagegen hätte Paulus schwerlich das Wort *κοιμᾶσθαι* so oft in diesen drei ersten Briefen gebraucht, wenn er den Zustand der Todten nicht wirklich als durchaus verschieden von dem wahren, seligen Dasein bei Christo hätte bezeichnen wollen.

Es bleibt daher keineswegs dunkel, wie sich in dieser Zeit noch der Apostel den Zustand der Seelen vor der Auferstehung dachte. Ohne Zweifel, wenn wir der Analogie seiner sonstigen jüdisch-pharisäischen Vorstellungsweise folgen und seine Aeufserung über die Unterwelt (*ᾅδης* 1. Cor. 15, 55) beachten, als ein Schattenleben im Hades, das er eben deshalb des Namens Leben nicht würdigt, weil ohne einen Leib, den die Todten erst bei der Auferstehung wiedererhalten sollten, und zwar in neuer, verklärter Gestalt, das Leben derselben im Hades keinen Werth für ihn hatte, sondern nur einem Schlafe vergleichbar schien. Ja seine Worte: Wenn Todte nicht auferweckt werden, so lasset uns essen und trinken, denn morgen sterben wir (1. Cor. 15, 32), geben deutlich zu erkennen, wie er ohne diese leibliche Auferstehung hier auf Erden nichts weiter der Rede oder der Hoffnung Werthes nach dem Tode erwartete. Wir werden sehen, wie gerade hierin später eine ganz andere Ueberzeugung in seinem Herzen Raum gewann.

Die bei der Auferstehung wirkende Kraft nun ist auch nach Paulus die *δύναμις τοῦ θεοῦ* (1. Cor. 6, 14); denn er sagt: Gott

hat aber nicht nur den Herrn auferwecket, sondern wird auch uns auferwecken durch seine Macht (διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ), so dafs also nicht unmittelbar durch Christus selbst die Auferweckung erfolgt; denn wenn er kommt, werden die Todten, noch ehe er auf Erden herabkommt, ihm schon entgegengerückt als Auferstandene (1. Thess. 4, 17), so dafs also die Ausdrücke: ἐν Χρίστῳ ζωοποιηθήσονται und δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν (1. Cor. 15, 21. 22), entweder nur darauf hinweisen, dafs Gottes Macht auch die Macht Christi sei, oder dafs der Glaube an Christus und die Wirkung dieses Glaubens in den Herzen die Ursach ist, weshalb die δύναμις τοῦ θεοῦ sich auch an den in Christo Gestorbenen zur Auferstehung zuerst wirksam beweist. Es bleibt danach Christus immer der letzte Grund der Auferstehung, und der Ausdruck ἐν Χρίστῳ scheint für diese letztere Erklärung zu entscheiden.

Ueber den neuen Leib der Auferstandenen giebt nun der Apostel folgende Aufschlüsse. Er besteht nicht aus Fleisch und Blut, ja überhaupt nicht aus zerstörbarem, verweslichem Stoffe (1. Cor. 15, 50); er ist unverweslich (1. Cor. 15, 42), herrlich und voll Kraft (1. Cor. 15, 43), geistig (1. Cor. 15, 44. πνευματικόν), d. i. dem Geiste angemessen und nach ihm organisirt, und himmmlisch (1. Cor. 15, 48—49). Der Leib des auferstandenen Erlösers ist das Vorbild dieses verklärten Leibes, denn wie wir auf Erden das Bild des ersten Menschen, des Adam, an uns trugen und also einen irdischen, verweslichen Leib hatten: so werden wir nach der Auferstehung das Bild des zweiten Menschen, des Herrn vom Himmel, Christi, an uns tragen und also einen himmlischen, unzerstörbaren Leib haben, gleichwie er (1. Cor. 15, 48—49). Nichts desto weniger aber werden die verklärten Leiber an Herrlichkeit von einander verschieden sein; denn so verschieden von einander das Fleisch der Thiere, der Fische und der Vögel, so verschieden die irdischen und himmlischen Wesen, so verschieden endlich die leuchtenden Himmelskörper an Glanz und Herrlichkeit sind: so verschieden

werden auch die himmlischen Leiber der Auferstandenen sein (1. Cor. 15, 39—42). Die Wirklichkeit einer solchen Auferstehung verklärter Leiber aus den Gräbern aber wird nachgewiesen an dem Beispiele eines Samenkornes, das auch erst in die Erde gelegt werden und verwesen müsse, ehe der neue Leib, d. i. der neue Halm mit der Frucht, daraus hervorgehe, und so wie Gott jedem Samen seinen eigenen, besonderen Leib gebe, so werde es auch mit den Todten sein (1. Cor. 15, 35—38).

Wir haben hierbei aufmerksam zu machen auf den wesentlichen Unterschied zwischen diesem neuen Leibe, wie ihn Paulus den Auferstandenen zuschreibt, und dem Fleische, das nach den Worten des sogenannten apostolischen Glaubensbekenntnisses: „Auferstehung des Fleisches" einst auferstehen soll. Immer nennt der Apostel den neuen Leib *σῶμα*, niemals *σάρξ*, ja er kann nach der, dem neuen Leibe zugeschriebenen, Beschaffenheit (s. oben) das Wort Fleisch für ihn gar nicht gebrauchen, da demselben gerade das fehlt, was für den Apostel immer der Begriff *σάρξ* hatte. Es ist das Schwache, Gebrechliche, Sündhafte, was er immer in der *σάρξ* sieht (cf. Röm. 7, 18), und gerade dies ist von dem neuen Leibe nach seiner ausdrücklichen Erklärung ganz hinwegzudenken. Darum erklärt er selbst aufs Allerbestimmteste, dafs Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können (1. Cor. 15, 50), und wählt dabei gerade das im Glaubensbekenntnifse gebrauchte Wort *σάρξ*. Man mag sich also wenden, wie man will: der Apostel widerspricht den im Glaubensbekenntnifse vorkommenden Worten ins Angesicht, und sie sind und bleiben demnach unapostolisch und unbiblisch. Wohl deutet man das Wort Fleisch hier immer so, dafs Leib im apostolischen Sinne herauskömmt; aber das ist eben eine Deutung, die der Apostel von *σάρξ* gar nicht kennt, und die man nur darum macht, damit man dem Apostel nicht widerspreche, während das Wort Fleisch im gewöhnlichen Leben, und noch mehr in der Bibel selbst, einen ganz andern Sinn hat. Warum also einen entschieden unbiblischen, zu verkehrten Vorstellungen führenden, nur durch

künstliche und gezwungene Erklärung erträglich zu machenden Ausdruck festhalten, da der ächt apostolische *σῶμα*, Leib, so nahe liegt?

Denn wenn irgend wo, so sehen wir hier, wie der Geist Gottes in dem Geiste des Apostels wirksam war. Trotz seiner eigenthümlichen Ansicht von einer plötzlichen Auferstehung der Todten hier auf Erden, redet er doch also, wie von einer seligen Auferstehung für die künftige Welt nicht bezeichnender, überzeugender und würdiger gesprochen werden kann. Hier hat er des Herrn eigenes Wort (Joh. 12, 24) so unübertrefflich tief und wahr aufgefafst und ausgelegt, dafs aus seinen Worten unmittelbar göttliche Kraft und göttliche Wahrheit in jedes unbefangene, nach wahrhaft himmlischem Troste sich sehnende Herz strömen mufs.

Dabei wollen wir aber nicht übersehen, dafs mit dieser seiner Darstellung seine eigenthümliche Ansicht von einem plötzlichen Auferstehen, wie er es 1. Cor. 15, 52 ausspricht, offenbar streitet. Im Nu, im Augenblick sollen danach bei dem letzten Posaunenruf die Todten auferstehen, während nach jenem Bilde vom Samenkorn eine allmähliche Entfaltung des himmlischen Leibes angedeutet ist. Gewifs sehen wir daher mit Recht in jener Aeufserung über die plötzliche Auferstehung unter Posaunenruf die bildliche Sprache seiner besonderen, jüdischen Erwartung, die, ihm selbst unbewufst, der Geist Gottes in ihm durch das voraufgehende Gleichnifs vom Samenkorn schon berichtigt hat.

2) Gleich nach der also erfolgten Auferstehung der Todten, so lehrt er weiter, geht nun bei der Erscheinung Christi **mit den dann noch auf Erden Lebenden eine Verwandlung** vor (1. Thess. 4, 16. 17. 1. Cor. 15, 51. 52). Das hier gebrauchte *ἀλλαγησόμεθα* kann nach dem ganzen Zusammenhange nichts Anderes bedeuten, als ein Verwandeltwerden der irdischen Leiber in die himmlischen, wie denn der Zusatz: denn es mufs dies Verwesliche Unverweslichkeit anziehen, und dieses Sterbliche Unsterblichkeit anziehen (1. Cor. 15, 53),

diese Bedeutung unzweifelhaft macht. In dem *ἐνδύσασθαι*, anziehen, liegt aber offenbar, dafs der irdische Leib nicht ganz abgelegt werden, sondern nur das Vergängliche an ihm (*τὸ φθαρτὸν*) die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit bekommen, also auf die Weise umgebildet werden soll, dafs derselbe irdische Körper, den wir hier haben, zwar bleibt, aber eine unvergängliche, unsterbliche Natur bekommt. Diese Umbildung oder Verwandlung aber wird eben so schnell vor sich gehen, wie die Auferstehung der Todten, denn das *ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ* (1. Cor. 15, 52) bezieht sich klar auf beide Begebenheiten, so dafs die also Umgebildeten das Gefühl des Todes gar nicht kennen lernen, sondern der Tod verschlungen, d. i. plötzlich und ganz vernichtet, erscheint (*κατεπόθη* 1. Cor. 15, 54), und der Sieg über ihn in demselben Augenblick errungen ist; man also zu diesem Siege (*εἰς νῖκος*) gelangt, ehe man es weifs und ahnet. Der Tod hat also für jene seine tödtliche Waffe (*τὸ κέντρον* 1. Cor. 15, 55), die Unterwelt (*ᾅδης*) ihren Sieg über die also Verwandelten ganz verloren. Das Letzte darum, weil sie nun gar nicht dahin kommen. Diesen Sieg über Tod und Unterwelt verdanken aber die Christen Gott, der ihn gegeben und zwar durch Jesum Christum (1. Cor. 15, 57), woraus abermals folgt, dafs es die *δύναμις τοῦ θεοῦ* (1. Cor. 6, 14) ist, die durch Christus zur Auferweckung und Umwandlung der Seinen wirksam ist.

3) **Beide** nun, die Auferstandenen und die also Umgewandelten, **werden zusammen im Gewölk dem Herrn entgegengerückt in die Luft** (1. Thess. 4, 17). In diesem Letzteren (*ἁρπαγησόμεθα εἰς ἀέρα*) liegt aber Zweierlei, einmal die Schnelligkeit, mit welcher dies geschieht, indem das *ἁρπάζειν, rapere*, gerade eine solche Bewegung bezeichnet, sodann die Leichtigkeit der verklärten Leiber, welche sich erheben und zwar schnell erheben können in die Luft. Das Gewölk oder die Wolken (*ἐν νεφέλαις*) bilden gleichsam die leichte Umhüllung der Verklärten, oder das tragende Element, das sie emporführt. Nun aber entsteht die Frage: Bleiben sie in der Luft als der Region

der Geister? Dafs dies nicht der Fall ist, geht schon daraus hervor, dafs Christi Wohnung, bei dem sie von nun an allezeit bleiben sollen, nicht in der Luft gedacht wird; er kommt ja selbst hier vom Himmel herab, und sie kommen ihm nur entgegen (εἰς ἀπάντησιν), weshalb viele Ausleger meinen, Christus nehme sie nun mit sich empor in den Himmel; allein dann fände eben die allgemeine Auferstehung und das Gericht keine Stelle; daher das Entgegenkommen in die Luft wohl nur die Ehrfurcht und Freude bezeichnet, mit welcher die Verklärten sich zu dem Herrn hinsehnen, und sein völliges Herabkommen auf die Erde nicht in träger Ruhe erwarten mögen. Das Reich Christi aber, welches nun beginnt, ist ein endliches (1. Cor. 15, 23), also wohl nicht im Himmel zu denken, wo nur das Ewige ist, sondern hier auf der verklärten Erde, die, wie Paulus selbst lehrt, einer Umgestaltung entgegensieht (Röm. 8, 19—21), so dafs nach Analogie der petrinischen Vorstellung (2. Petr. 3, 13) auch Paulus einen neuen Himmel und eine neue Erde erwartete, in welcher Gerechtigkeit wohne. Dagegen streitet dann keineswegs, dafs die Verklärten nun allezeit bei dem Herrn sein sollen; denn sie sind es von nun an wirklich, da sie zunächst bei dem Herrn bleiben in seinem Reiche hier auf Erden, und danach in Ewigkeit.

4) **Es folgt aber gleich nach der Ankunft des Herrn das Gericht,** und zwar für die Seinen sowohl, als für die, welche nicht an ihn geglaubt haben. Das Erstere folgt aus der bestimmten Erklärung des Apostels: W e r m i c h a b e r b e u r t h e i l e t (Luther: r i c h t e t, ὁ ἀνακρίνων με), d a s i s t d e r H e r r (1. Cor. 4, 4), so wie noch deutlicher aus dem Folgenden: D a h e r u r t h e i l e t n i c h t s v o r d e r Z e i t, b i s d a f s d e r H e r r k o m m t, welcher auch das Verborgene aus der Finsternifs ans Licht bringen und die Rathschläge der Herzen offenbaren wird, u n d a l s d a n n w i r d e i n e m J e g l i c h e n L o b w e r d e n v o n G o t t (1. Cor. 4, 5). Darum warnt er auch die Thessalonicher, dafs sie der Tag (des Herrn) n i c h t ü b e r r a s c h e wie ein Dieb (1. Thess. 5, 4), und wünscht, dafs sie u n s t r ä f l i c h bewahret

werden möchten bei der Wiederkunft des Herrn (1. Thess. 5, 23. 1. Cor. 1, 8), und dafs sie tadellos in Heiligkeit wären bei derselben (1. Thess. 3, 13). Schon in dem Gebrauche des Wortes ἡμέρα, ἡμέρα τοῦ κυρίου (1. Cor. 1, 8. 1. Thess. 5, 1. 4. 2. Thess. 1, 10. 2, 2. 1. Cor. 3, 13. 5, 5) liegt die Idee einer ἡμέρα κρίσεως. Dies Gericht aber wird über beide, Gläubige und Ungläubige, zugleich erfolgen; denn der Apostel sagt, dafs die Gläubigen oft schon hier ein Urtheil, d. i. Strafe empfingen und gezüchtigt würden, auf dafs sie nicht **mit** der Welt, d. i. den Ungläubigen (σὺν τῷ κόσμῳ), verurtheilt würden (1. Cor. 11, 32). Für diese aber, die Bösen, ist jener Tag ein Tag des Zornes (ὀργῆς) zu ihrem Ende (1. Thess. 2, 16). Das Gericht selbst wird daher als der kommende Zorn (ὀργὴ ἡ ἐρχομένη) bezeichnet (1. Thess. 1, 10), als plötzliches Verderben, dem sie nicht entfliehen werden (1. Thess. 5, 3). Denn es werden Alle gerichtet, welche der Wahrheit nicht geglaubt, sondern Wohlgefallen gehabt haben an der Ungerechtigkeit (2. Thess. 2, 12). Es wird ihnen vergolten werden mit Drangsal (θλίψις wegen des eben gebrauchten Zeitworts τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς (2. Thess. 1, 6), Christus wird ihnen Strafe zutheilen (2. Thess. 1, 8), und sie werden Pein leiden, ewiges Verderben (ὄλεθρον αἰώνιον 2. Thess. 1, 9). Darum wird die Lossprechung bei diesem Gericht als ein Gerettetwerden vom Zorn, am Tage des Herrn (1. Cor. 5, 5. 1. Thess. 1, 10), bezeichnet. Die Gerechtigkeit dieses Gerichtes aber erhellt theils daraus, dafs ein Jeglicher Lohn empfangen wird nach seiner Arbeit (κατὰ τὸν ἴδιον κόπον 1. Cor. 3, 8), theils daraus, dafs auch die verborgensten Gedanken ans Licht gebracht und danach mit entschieden werden wird (1. Cor. 4, 5), so dafs Ungerechte und überhaupt Lasterhafte das Reich Gottes nicht ererben können (1. Cor. 6, 9-10). Dafs aber Gott es selbst ist, der durch Christus dies Gericht halten läfst, geht daraus hervor, dafs auch gesagt wird, wie die zu Richtenden vor Gott erscheinen werden (1. Thess. 3, 13), dafs

Gott richten (1. Cor. 5, 13) und vergelten (2. Thess. 1, 6), und ein Jeglicher von Gott Lob erhalten werde (1. Cor. 4, 5).

5) **Nun beginnt die Herrlichkeit** in dem Reiche Christi unter seiner glorreichen Herrschaft; und in der Theilnahme daran besteht die Seligkeit der Frommen. Dazu sind sie von Gott berufen (1. Thess. 2, 12. 2. Thess. 1, 5). Sie leben nun mit und bei dem Herrn allezeit (1. Thess. 5, 17. 5, 10. 2. Thess. 2, 1), ruhen von den auf Erden erlittenen Drangsalen (2. Thess. 1, 7), sind erlöst von allem Bösen (1. Cor. 1, 30, wo *ἀπολύτρωσις* diese Bedeutung hat, cf. Eph. 4, 30. 2. Tim. 4, 18), werden belohnt für das, was sie Gutes gethan und gewirkt haben auf Erden (1. Cor. 3, 14. 4, 5), haben vollkommene Erkenntnifs, da das Stückwerk ihres Wissens aufhört, und sie nun von Angesicht zu Angesicht schauen, d. i. unmittelbare Erkenntnifs Gottes und der göttlichen Dinge haben (1. Cor. 13, 9. 10. 12), und richten mit Christo die Welt und selbst die Engel (1. Cor. 6, 2—3, was keineswegs in einem allgemeinen, unbestimmten Sinne zu nehmen ist, wie man so gern diese Worte, weil sie eine jüdische Vorstellung enthalten, erklärt, sondern eigentlich und wörtlich, da auch hier der Apostel die Worte des Herrn zu den Jüngern Mat. 19, 28 eigentlich nimmt und auf alle Christen ausdehnt, cf. Weish. 3, 8. Dan. 7, 22, wo dieselbe Vorstellung ausgesprochen ist). Dies ist das Heil, das sie erlangen (*σωτηρία* 1. Thess. 5, 9) durch den Herrn, das mit einem unvergänglichen Kranze (*στέφανος ἄφθαρτος* 1. Cor. 9, 25) verglichen wird, und von dem es heifst, dafs es kein Auge gesehen, kein Ohr gehöret und in keines Menschen Herz gekommen ist (1. Cor. 2, 9). In der also erfolgten Verherrlichung der Seinigen aber wird Christus selbst verherrlicht und bewundert werden (2. Thess. 1, 10. cf. Joh. 17, 10); und wenn alles Irdische also abgethan ist, und dem Himmlischen und Vollkommenen hat weichen müssen, wird nur die Liebe bleiben, die niemals aufhört (1. Cor. 13, 8). Erlangt aber wird dies ewige Heil durch den Glauben an das Evange-

lium (1. Cor. 15, 2) und die daraus hervorgehende, allen Glauben übertreffende Liebe (1. Cor. 13, 2. 13), die sich in der Haltung der göttlichen Gebote (1. Cor. 7, 19) und einem, dem gemäſsen, Wandel auf Erden (1. Thess. 4, 1—12. 5, 6. 8. 2. Thess. 1, 11) offenbart.

Wer sieht auch hier nicht, wie der Geist Gottes den Apostel zur ewigen Wahrheit geleitet; denn wenn wir seine eigenthümliche jüdisch-messianische Vorstellung, daſs das Alles erst bei der Wiederkunft Christi auf Erden, und zwar noch zu des Apostels Lebzeit, geschehen werde, hinwegdenken, so haben wir die untrügliche, göttliche Wahrheit selbst, die der Herr selbst nicht anders gelehrt hat.

6) **Es folgt hierauf das Ende** (*τὸ τέλος* 1. Cor. 15, 24), d. i. das Aufhören der Herrschaft Christi und die Zurückgabe seiner Macht in die Hand des Vaters (1. Cor. 15, 28). Wann dies geschehen werde, ist der Zeit nach nicht genau bestimmt. Nach der Auferstehung bei der Wiederkunft Christi heiſst es: *εἶτα τὸ τέλος*, darauf das Ende, woraus Manche gefolgert haben, daſs gleich mit der Wiederkunft Christi auch das Ende eintreten werde; allein in dem Folgenden werden nähere Bestimmungen hinzugefügt, aus denen hervorgeht, daſs nach dem Sinne des Apostels erst eine geraume Zeit verflieſsen sollte, ehe jenes *τέλος*, d. i. das Ende aller messianiscben, eschatologischen Vorgänge, eintreten werde. Denn er sagt,. daſs es erst kommen solle, nachdem Christus alle Herrschaft und Macht und Gewalt vernichtet haben werde (1. Cor. 15, 24); und noch deutlicher mit den Worten: Denn er muſs herrschen, bis daſs er alle seine Feinde gelegt hat unter seine Füſse (1. Cor. 15, 25). In *ἄχρις οὗ* liegt offenbar ein Zielpunkt, bis wohin er herrschen werde; und daſs die Feinde Christi dann nicht zugleich, sondern nach einander unterworfen werden, also daſs bis zur Unterwerfung aller ein Zeitraum verflieſsen werde, liegt klar in den Worten: Als letzter Feind wird vernichtet der Tod (1. Cor. 15, 26). Auch in der Wiederholung des Satzes:

Wenn ihm aber Alles unterworfen sein wird (1. Cor. 15, 28), ist offenbar eine Zeitbestimmung ausgedrückt. Es frägt sich nun, welche Feinde sind es, die Christus dann erst überwinden mufs. Dafs nicht blofs irdische Feinde, und ebenso wenig blofs böse Geister gemeint sind, geht hervor aus dem zweimaligen, also mit Nachdruck gebrauchten *πᾶσαν*, nämlich *πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν* (1. Cor. 15, 24), also jegliche Herrschaft und jegliche Macht und Gewalt, wonach also alle feindseligen Mächte gemeint sind, mögen sie im Himmel oder auf Erden sein, Menschen und Dämonen. Auch in der Versicherung, dafs ihm Alles unterworfen worden, und noch bestimmter: Alles aufser Gott (1. Cor. 15, 27. 28), ist die unumschränkte Herrschaft über irdische wie himmlische Gewalten ausgedrückt. Der als letzter Feind aber zu vernichtende Tod ist schwerlich der leibliche nur, es ist der leibliche und ewige zugleich, der eben darum als die furchtbarste Gewalt zuletzt genannt ist. Dafs aber *ὁ θάνατος* von Paulus auch in diesem Sinne wirklich gebraucht ist, setzen Stellen, wie Röm. 6, 23. 21. 7, 5. 5, 21. 2. Cor. 7, 10, aufser Zweifel. Auch ist dieselbe Vorstellung in der Apokalypse c. 20, 13—14 weiter ausgeführt, wo unter *θάνατος* geradezu eine furchtbare, teuflische Macht und Persönlichkeit gedacht wird. Nach diesem Siege über den Tod und der Vernichtung desselben endet nun nach des Apostels Vorstellung die Herrschaft Christi; denn er sagt: Alsdann wird sich selbst auch der Sohn unterwerfen dem, welcher ihm Alles unterworfen, auf dafs Gott Alles in Allen sei (1. Cor. 15, 28). Diese Vorstellung aber schlägt alle Cautelen und Bestimmungen des Athanasianischen Symbols völlig nieder; denn wie man sich auch drehen und wenden mag, um diese Unterwerfung unter den Vater als blofse, hyperbolisch ausgedrückte, Uebereinstimmung mit dem Vater, als blofse Unterwerfung seiner menschlichen Natur, von der hier gar nicht die Rede ist, noch sein kann, als ein Zusammenherrschen mit dem Vater auszulegen: so schwinden doch alle solche exegetischen Kunst-

griffe und Ausflüchte vor dem klaren ὑποταγήσεται, er wird sich unterwerfen, so dafs eine wirkliche Unterordnung unter den Vater hier nicht weggeleugnet werden kann. Wäre also die Trinität, wie sie nämlich wörtlich jenes Symbol aufstellt, auch nicht sonst schon gegen die klare Schriftlehre, so würde sie mit dieser einzigen Stelle schon nimmer zu vereinigen sein, und es ist zu verwundern, wie gerade die, die so viel auf die Worte des Apostels halten wollen, ja bis zum Buchstabendienst gehen, doch seine klaren Worte verdrehen, um sie wohl oder übel in Einklang zu bringen mit ihrem längst fertigen Dogmatismus. Es kann aber aus jenen Worten des Paulus auch noch dies gefolgert werden, dafs die Verdammnifs und die Höllenstrafen zuletzt ebenfalls aufhören sollen; denn ist der Tod vernichtet, so fehlt die äufserste und letzte Strafe (cf. apoc. 20, 13, 14), und wenn Gott Alles in Allen ist, so ist er neben der strafenden Gerechtigkeit auch die versöhnte Liebe gegen die Gestraften, so dafs hier Paulus allerdings ein einstiges Durchdrungensein der ganzen Welt von dem heiligen und seligen Leben Gottes als das letzte und höchste Ziel der Erlösung vorzustellen scheint.

Ist nun aber in dieser ganzen Darstellung der Lehre von den letzten Dingen der unverkennbare Einflufs zu bemerken, den die frühere Anschauung des Apostels, als eines jüdischen Schriftgelehrten und Pharisäers, auf seine Auffassung der christlichen Wahrheit geübt hat, und zeigt sich dieser Einflufs namentlich auch in der ganzen Stufenfolge und eigenthümlich jüdischen Färbung der messianischen, noch zu hoffenden Vorgänge; da gerade die Pharisäer dieselbe Ordnung der Begebenheiten in der messianischen Zeit erwarteten: so ist doch auf der andern Seite nicht zu verkennen, wie Grofses der Geist Gottes schon jetzt in seiner Seele gewirkt, da auch bis dahin, wo seine christliche Ueberzeugung den grofsen Schritt weiter that, in der jüdisch-messianischen Hülle, in der er bis dahin allein die christliche Wahrheit schauete, diese dennoch so rein und göttlich leuchtet, dafs sie jedes unbefangene Herz erkennen und fühlen mufs. Eben darin

aber liegt auch der Grund, warum viele so feurig und begeistert auch die Hülle festhalten und mit dem Kern verwechseln, weil sie glauben, Alles zu verlieren oder in Frage zu stellen, wenn sie jene als zeitlich und menschlich aufgeben. Hülle aber ist ohne Zweifel die Vorstellung, dafs Christus noch zur Zeit des Apostels wiederkommen, dafs die Erscheinung des persönlichen Antichristes voraufgehen, dafs die Todten unter Posaunenruf auferstehen, dafs er eine unbestimmte Zeit herrschen und diese Herrschaft dann aufhören werde. Erkennen wir dies als jüdisch-messianische Vorstellungsform, so bleibt nichts destoweniger die Auferstehung zu einem neuen Leben in verklärtem Leibe, das Gericht durch Christus, die Seligkeit in seinem himmlischen Reiche, die endliche Erlösung und Rettung Aller durch Christus als ewige Wahrheit stehen, so dafs die Worte des Herrn: Niemand kommt zum Vater, denn durch mich (Joh. 14, 6), ihre volle Geltung bis in alle Ewigkeit behalten werden.

II. Spätere Lehre des Apostels von der Unsterblichkeit.

Wir kommen jetzt zu der merkwürdigen Thatsache im innern Leben des Apostels, dafs seine Ueberzeugung von dem, was unmittelbar nach dem Tode folgt, sich ändert, und er das Schicksal der Todten gleich nach dem Abschiede von der Erde als entschieden ansieht, indem sie entweder zur Seligkeit oder zur Verdammnifs übergehen.

Der zweite Brief an die Corinther, in welchem er zuerst diese Ueberzeugung ausspricht, ist im Herbste desselben Jahres geschrieben, in welchem er den ersten, und zwar zur Frühjahrszeit in Ephesus, verfafst hatte (c. 58 a. C.). Daher meint man, eine so schnelle Aenderung der Ansicht sei bei der Kürze der Zeit nicht denkbar, mindestens unwahrscheinlich. Dabei aber übersieht man, welche wichtige, in sein inneres Leben tief eingreifende, Begebenheit dazwischen liegt. Durch den in Ephesus von dem Goldschmied Demetrius erregten Aufstand (act. 19, 23.

—20, 1) gerieth er in die augenscheinlichste Lebensgefahr, und welchen tiefen Eindruck gerade diese auf ihn gemacht, schildert er selbst (2. Cor. 1, 8—10). Wohl hatte er sich häufig in Lebensgefahren befunden, wie er selbst erwähnt (2. Cor. 11, 23 ff.); doch von keiner spricht er so, wie von dieser, dafs er durch sie über die Mafsen, ja über Vermögen niedergedrückt worden und die Antwort des Todes in sich getragen. Nun aber ist es psychologische Erfahrung, dafs in Augenblicken, wo wir den Tod kommen sehen und unausweichlich seine Beute zu werden glauben, die grofse Frage: Was wird nun aus dir? mit der höchsten Gewalt ans Herz tritt. Da erprobt sich Glaube und Hoffnung, wie das Gold im Feuer. Da will man vor Allem Gewifsheit, was unmittelbar nach dem Zerbrechen dieses irdischen Leibes, nach dem Zerreifsen aller Bande zwischen Leib und Seele, aus uns werden wird. Ist es daher unglaublich, dafs auch der Apostel also bei sich fragte und in dem Glauben an eine spätere Auferstehung des Leibes keinen genügenden Trost mehr fand? Konnte nicht gerade diese Stimmung seiner Seele der Geist Gottes benutzen, um ihn hinzuleiten zur Erkenntnifs der grofsen Wahrheit, dafs, so wir in Christo leben, Sterben uns Gewinn sei? dafs, so unser irdisches Haus dieser Hütte zerbrochen wird, wir einen Bau haben, von Gott erbauet, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig ist im Himmel? dafs wir gleich nach dem Abschiede aus diesem Leben daheim sein werden bei Christo? Genug, wir finden diese Ueberzeugung von nun an klar ausgesprochen vom Apostel, und wenngleich seine frühere Ueberzeugung von der Wiederkunft Christi, wie denn auch das psychologisch ist, nicht mit einem Male völlig von ihm aufgegeben wird, so tritt sie doch gegen die Gewifsheit eines unmittelbaren seligen Fortlebens bei Christo immer mehr zurück und bleibt nur insofern Gegenstand seiner Hoffnung, als er auch darin noch christliche Wahrheit sieht.

Verfolgen wir nun in den einzelnen Briefen nach einander

diese Lehre des Apostels von einem unmittelbaren, seligen Fortleben nach dem Tode!

In dem **zweiten Corintherbriefe** c. 5 beginnt der Apostel mit dem Ausdruck seiner bestimmtesten Ueberzeugung von einem unmittelbaren Uebergange aus dem irdischen Leben in das himmlische; denn in dem *οἴδαμεν* v. 1 spricht er nicht die von allen Christen getheilte, sondern seine eigene, persönliche Gewiſsheit aus, da er offenbar bis zu v. 10 mit der ersten Person Pluralis immer nur sich selbst bezeichnet. Diese Gewiſsheit aber ist die, daſs, wenn sein irdisches Zelthaus (d. i. sein Leib) einst zerstört ist, er ein Gebäude von Gott erhalten werde, ein nicht mit Händen gemachtes Haus, ein ewiges im Himmel v. 1. Hierin ist klar ausgesprochen, was der Apostel nun weiſs (*οἴδαμεν*). Das Leben ist ihm jetzt eine Wanderung, und zwar so lange er nicht bei dem Herrn ist, eine Wanderung im fremden Lande, fern von dem Herrn und der Heimath v. 6. Das deutet er hier mit der *οἰκία τοῦ σκήνους*, einem Zelthause, wie man es auf der Wanderung hat, und v. 8 noch bestimmter mit den Worten an: Wir sind, sage ich, guten Muthes und wünschen lieber auszuwandern aus dem Leibe und einheimisch zu sein bei dem Herrn. Hier macht *ἐκδημῆσαι* und *ἐνδημῆσαι* den Sinn der apostolischen Gewiſsheit unzweifelhaft. Statt jenes Zelthauses nun erwartet er eine *οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ*, d. i. ein von Gott als dem Schöpfer kommendes Gebäude, ein Haus für die Seele, das er, um im Bilde zu bleiben, nicht mit Händen gemacht (*ἀχειροποίητον*), also nicht von Menschen herrührend, unzerstörbar und ewig (*αἰώνιον*) nennt. Als Ort, wo er es empfangen und besitzen werde (*ἔχομεν*), nennt er den Himmel (*οἱ οὐρανοί*). Die Zeit aber, wann er es empfangen werde, bezeichnet er durch den Vordersatz: Wenn unser irdisches Zelthaus abgebrochen ist. Dies ist die Bedingung, die erst erfüllt werden muſs, nach deren Erfüllung aber auch gleich, ohne daſs etwas Anderes dazwischen tritt, der Bau von Gott, das Haus im Himmel folgt. Man merke wohl auf die Ver-

bindung beider Sätze durch ἐάν. Es drückt die Bedingung aufs Bestimmteste aus und macht die Folge unzweifelhaft, ja zur nothwendigen Gewifsheit. Von einem Zwischenzustande im Hades (cf. 1. Cor. 15, 55), von einem Schlafe bis zur Auferstehung (1. Thess. 4, 13. 1. Cor. 15, 20. 11, 30) weifs hier der Apostel nichts mehr. Er hat die Gewifsheit des unmittelbaren Fortlebens im Himmel. Das, was ihn noch mit Besorgnifs erfüllt, ist nicht die Ungewifsheit über das, was nach dem Tode folgt, sondern die Art des Uebergangs in jenen seligen Zustand. Die Natur sträubt sich gegen den Tod, und er wünscht daher, übergehen zu können in jenes Leben, ohne erst durch den Tod von diesem irdischen Leibe entkleidet, sondern vielmehr überkleidet zu werden mit dem neuen Leibe, auf dafs, wie er sagt, das Sterbliche verschlungen werde vom Leben (2. Cor. 5, 4), und zwar in der Voraussetzung, dafs er dann nicht nackt oder blofs, d. i. ohne Körper, erfunden werde (2. Cor. 5, 3), wie er das sich vorstellt, wenn er erst durch den Tod von diesem Körper entkleidet werden müsse, um darauf den neuen, himmlischen Leib anzunehmen. So setzt denn hier der Apostel nur zwei Zustände einander gegenüber, das ἐνδημεῖν ἐν τῷ σώματι, was zugleich ein ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου (v. 6), und ein ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον, was zugleich ein ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος ist (v. 8). Das Erste ist ihm identisch mit Leben, das Andere mit Sterben und Todtsein (v. 9). Danach aber, das folgt unwiderleglich, bedarf es einer späteren Auferstehung der Leiber aus den Gräbern gar nicht mehr, ja sie wird sogar undenkbar, da die Seele bereits ihren Leib, den ewigen, von Gott erschaffenen, im Himmel hat. Damit ist aber gar nicht ausgeschlossen, dafs dieser himmlische Leib sich aus dem irdischen, wenn dieser todt ist, wie aus einem in die Erde gesäeten Samenkorn entfaltet; denn das οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ deutet nur hin auf die Schöpferkraft Gottes, auf die δύναμις θεοῦ, durch die der neue Leib auch nach des Herrn Wort entsteht (Mat. 22, 29. Marc. 12, 24. cf. 1. Cor. 6, 14).

Bei dieser Ueberzeugung aber von einem unmittelbar nach

dem Tode folgenden, seligen Leben bei dem Herrn, setzt der Apostel denn auch dem *θάνατος*, d. i. ewigem Verderben, die *σωτηρία*, ewiges Heil, als unmittelbar aus der wahren Bufse hervorgehend, entgegen (2. Cor. 7, 10), sowie denn auch aus dem Bilde von der Saat in diesem und der Ernte in jenem Leben (2. Cor. 9, 6) folgt, dafs, wie Beides einander entspricht, so auch Eins auf das Andere unmittelbar folgen wird; und wenn der Apostel von den Bösen sagt, dafs ihr Ende ihren Werken gemäfs sein werde (2. Cor. 11, 15), so meint er ohne Zweifel auch hier mit dem Ende oder endlichen Schicksal die mit dem Tode eintretende Strafe in der Ewigkeit. Bei solcher Ansicht des Apostels ist daher auch das Erscheinen vor dem Richterstuhle Christi (2. Cor. 5, 10) in diesem Zusammenhange gar nicht anders zu fassen, als für Alle gleich nach dem Tode folgend; denn hierauf und hiernach erst erfolgt die Vergeltung für das, was der Mensch bei Leibes Leben gethan, je nachdem er gehandelt hat, es sei Gutes oder Böses. Diese Versicherung von dem Gericht durch Christus folgt unmittelbar nach der vom Apostel ausgesprochenen Ueberzeugung von dem gleich nach dem Tode folgenden Fortleben im Himmel, so dafs Beides offenbar in der unmittelbarsten Verbindung und Beziehung steht.

In dem **Galaterbriefe** nun, den der Apostel, wie man gewöhnlich meint, noch in Ephesus, nach seinem Inhalte jedoch und seiner gröfsen Aehnlichkeit mit dem Römerbriefe, wahrscheinlicher noch nach seiner Abreise aus Ephesus erst kurz vor dem letzteren Briefe in Griechenland schrieb, hat der Apostel weniger Gelegenheit von dem künftigen Leben zu reden, da die Bekämpfung der jüdischen Irrlehrer und ihres verderblichen Einflusses auf die Galater ihm Hauptsache ist. Was er davon spricht, ist die Hinweisung auf die Ernte, die dem entsprechen werde, was man in diesem Leben gesäet habe (Gal. 6, 7). In den v. 8 gebrauchten Worten liegt aber ebenfalls schon die Vorstellung einer unmittelbar nach dem Tode folgenden Vergeltung. Denn wer auf sein Fleisch säet, sagt er, der wird vom Flei-

sche Verderben (φθοράν) ernten; wer aber auf den Geist säet, der wird vom Geiste ewiges Leben (ζωὴν αἰώνιον) ernten. Hier ist offenbar das Fleisch, wie der Geist, mit einem Saatfelde verglichen, das seine Ernte trägt. Wie nun diese von einem Felde gewonnen wird, wenn die Sichel darüber hingeht, bis dahin aber wächst und reift in ununterbrochener Entwickelung: so wird von der Saat auf Fleisch und Geist auch einst die Ernte folgen, wenn mit dem Tode einst die Saat reif ist. Einen Zwischenzustand hier einschieben zwischen Tod und Auferstehung, also dafs bei letzterer erst viel später jene Ernte folge, heifst offenbar aus dem Bilde fallen, zumal da Fleisch und Geist, als Saatfelder gedacht, mit der bei dem Tode reifen Ernte doch nicht liegen bleiben können bis auf eine viel spätere Zeit, die mit der des Säens, Wachsens und Reifens in gar keinem Verhältnifse stände. Bleiben wir also bei dem einfachen und natürlichen Sinne der Worte des Apostels, so tritt auch danach mit dem Tode die Entscheidung unseres ewigen Schicksals ein. Es werden demnach auch die Worte v. 9: Denn zu seiner Zeit (καιρῷ γὰρ ἰδίῳ) werden wir ernten, wenn wir nicht ermatten (μὴ ἐκλυόμενοι, nämlich im Wohlthun), nicht anders als auf diese, von Gott für einen Jeden festgesetzte, Zeit der Ernte bezogen werden können.

Wir kommen nun zum **Römerbriefe,** in welchem die Beweise für das selige Fortleben nach dem Tode sich häufen. Er ist in Corinth, beim zweiten Aufenthalt des Apostels daselbst, also kurz nach dem zweiten Corintherbriefe, geschrieben. Schon der häufig wiederkehrende Gegensatz zwischen Tod und ewigem Leben, als unmittelbarer Folge, ja als Ende unseres Verhaltens und Lebens auf Erden (Röm. 6, 21. 22. 23. 5, 21. 3, 7-10. 8, 6. 13), läfst es nicht zweifelhaft, welche Ueberzeugung der Apostel hat. Auch die Vergleichung zwischen Adam und Christus (Röm. 5, 12 ff.), von denen der Erstere Sünde und Tod, der Letztere Gerechtigkeit und ewiges Leben für Alle gebracht hat, die an ihn glauben, läfst sich nicht anders fassen, als wenn man das Loos, das durch

den Einen Tod und ewiges Verderben, durch den Andern Leben und Seligkeit ist, als mit dem Lebensende eintretend denkt. Denn die ganze Vergleichung würde hinken, wenn auf der einen Seite der Tod, der leibliche und ewige zugleich, als Strafe am Schlufs des Lebens eintreten, und auf der andern Seite Leben und Seligkeit, als Gegensatz und Gnadengabe, nicht eben so am Schlufs des irdischen Daseins folgen sollte. Ja, der Apostel geht hier noch weiter; er läfst das wahre, selige Leben, so wie das Gegentheil, den geistigen, ewigen Tod, nach dem Vorgange des Herrn selbst, schon hier auf Erden beginnen; denn die ganze Parallele zwischen dem geistlich und fleischlich Gesinntsein (Röm. 8, 5 ff.) hat diese Bedeutung, was klar ausgesprochen liegt in den Worten: das Trachten des Fleisches (*τὸ φρόνημα τῆς σαρκός*), oder wie Luther übersetzt: fleischlich gesinnet sein, ist Tod, und das Trachten des Geistes (*τὸ φρ. τοῦ πνεύματος*), oder nach Luther: geistlich gesinnet sein, ist Leben und Friede (Röm. 8, 6). Auch die tropische Bedeutung, die der Apostel dem Tode und der Auferstehung Jesu für unser sittliches Leben beilegt, also dafs wir, wie Christus am Kreuze gestorben, der Sünde absterben, und wie er auferstanden von den Todten, zu einem neuen Leben auferstehen sollen (Röm. 6, 3 ff.), würde gar nicht bis zu dem Punkte von ihm durchgeführt sein, dafs er das ewige Leben Christi, der nach dem einmaligen Tode nicht wieder sterben könne, sondern Gott lebe, zum Muster und Vorbild unseres neuen, Gott geweiheten Lebens in Christo hinstellt (Röm. 6, 9—11), wenn er nicht der Ueberzeugung gewesen, dafs eben dies neue, Gott geweihete Leben durch den leiblichen Tod gar keine Unterbrechung mehr leiden, sondern, wie das ewige Leben Christi, ein ewiges und unvergängliches sein werde. Dazu kommen nun folgende, ganz bestimmte Erklärungen über ein seliges Fortleben nach dem Tode: Wenn aber Christus in euch ist, spricht er, so ist zwar der Leib des Todes theilhaftig, um der Sünde willen, der Geist aber lebet um der Gerechtigkeit willen (Röm. 8, 10). Ferner: Wenn wir aber

gestorben sind mit Christo, so glauben wir, dafs wir auch mit ihm leben werden (Röm. 6, 8). An eine bildliche Bedeutung dieser Worte ist hier um so weniger zu denken, da ja der wirkliche Tod des Leibes als Strafe der Sünde vom Apostel selbst bezeichnet ist (Röm. 5, 12), und in der zweiten Stelle die Worte: so glauben wir, offenbar auf das kommende, künftige Leben hinweisen. Eben so versichert er: Wenn ihr nach dem Fleische lebet, so werdet ihr sterben; wenn ihr aber mit dem Geiste die Handlungen des Fleisches ertödtet, so werdet ihr leben, wo die Futura (μέλλετε ἀποθνήσκειν und ζήσεσθε Röm. 8, 13) offenbar auf die Zukunft hinweisen, also dafs mit dem Sterben und Leben hier nicht das auf Erden schon vorhandene geistige Sterben und Leben, sondern vorzugsweise das mit dem Tode eintretende ewige Verderben und ewige Leben gemeint ist. Wenn ferner der Apostel versichert, dafs weder Tod noch Leben, weder Gegenwärtiges, noch Zukünftiges uns zu scheiden vermag von der Liebe Gottes, die uns geworden in Christo Jesu, unserm Herrn (Röm. 8, 38), so liegt auch darin die deutliche Erklärung, dafs mit dem Tode kein Zustand eintreten werde, in welchem wir die Liebe Gottes zu uns nicht zu erkennen und zu fühlen vermöchten, sondern dafs der Geist in vollem Bewufstsein und Genufs der Liebe Gottes in Christo bleiben, und also sich selig fühlen werde. Wollen wir es aber noch deutlicher hören, was des Apostels felsenfeste Ueberzeugung ist, so sind folgende Worte von schlagender Gewalt: Niemand von uns lebt sich selber, und Niemand stirbt sich selber. Denn leben wir, so leben wir dem Herrn (nämlich Christo cf. v. 9), und sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Darum wir leben oder sterben, so sind wir des Herrn (Röm. 14, 7-8). Hier liegt klar in der Gewifsheit, dafs Christus auch nach dem Tode unser Herr sei, dafs wir todt ebensowohl sein sind, als lebend, zugleich die Zuversicht, dafs wir als sein Eigenthum durch den Tod nicht von ihm getrennt, sondern im Gegentheil nach

seinem Willen und zu seiner Ehre bei ihm leben und in alle Ewigkeit bei ihm bleiben werden, was entschieden einmal durch den Dativ (*τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν*), und dann durch den Genitiv (*τοῦ κυρίου ἐσμέν*) ausgedrückt ist. Nehmen wir aber das Folgende noch hinzu, dafs dazu Christus gestorben und auferstanden und wieder aufgelebt (*ἀνέζησεν*) ist, dafs er sowohl über Todte, als Lebendige herrsche (Röm. 14, 9), so liegt einmal in dem Herrchen über Todte von Neuem die Gewifsheit, dafs die Todten nicht todt sind, sondern leben, und sodann in der Scheidung der Todten und Lebenden durch das doppelte *καὶ*, dafs Christus nicht erst bei einer späteren Auferstehung über beide zusammen als über eine dann vorhandene Gesammtheit, sondern schon jetzt sowohl über die Todten, d. i. die schon Abgeschiedenen, als auch über die Lebenden, d. i. die noch im irdischen Leben Wandelnden, herrsche und regiere. Der Aorist *κυριεύσῃ* erklärt sich hinreichend durch die voraufgehenden Praeterita. Ist aber dies des Apostels wirkliche Ueberzeugung, so sind die Worte: Wir alle werden treten vor den Richterstuhl Christi (Röm. 14, 10), sicherlich nicht erst auf einen Gerichtstag bei einer späteren Auferstehung, sondern auf das gleich nach dem Tode folgende Gericht durch Christus zu beziehen, wie wir das 2. Cor. 5, 10 gesehen haben, und wie dasselbe auch in den folgenden Worten ausgedrückt ist: Demnach nun wird ein Jeglicher von uns Gott von sich Rechenschaft ablegen (Röm. 14, 12), was schwerlich auf ein Zugleich, sondern auf ein Nacheinander, und zwar in nächster Zukunft, hinweist.

Eben so ist nun auch die Auferstehung des Leibes, natürlich eines verklärten, nicht, wie früher, auf die spätere Zeit einer grofsen, allgemeinen Auferstehung der Todten verschoben, sondern der Apostel läfst sie gleich nach dem Tode folgen oder doch beginnen, wie er dies 2. Cor. 5, 1 bereits klar ausgesprochen. Denn wenn er sagt: Wenn nun der Geist dessen, der Jesum auferweckte von den Todten, in euch wohnet, so wird er, der Christum auferweckte von den Todten, auch

eure sterblichen Leiber lebendig machen durch den in euch wohnenden Geist (Röm. 8, 11): so sind die letzten Worte wohl zu beachten und entscheiden über den Sinn des Ganzen. Bedingung ist, dafs der Geist Gottes in den Christen wohne. Wohnt er nun wirklich in ihnen, so wird Gott durch denselben Geist, der in ihnen wohnt, der also nicht erst wieder weggeht oder aufhört mit dem Tode, sondern auch dann noch in ihnen fortwohnt und wirkt, die Auferweckung oder Lebendigmachung auch der sterblichen Leiber bewirken. An eine lange Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung konnte hiernach der Apostel unmöglich noch denken. Darum spricht er auch von der Sehnsucht der Christen überhaupt nach der Erlösung ihres Leibes (Röm. 8, 23), so wie von seiner eigenen („Wer wird mich erlösen (*ῥύσεται*) von dem Leibe dieses Todes?" Röm. 7, 24), was entweder nach Eph. 4, 30. 2. Tim. 4, 18. Röm. 7, 24 die Erlösung von diesem sterblichen Leibe überhaupt, oder die Erlösung desselben von der irdischen Vergänglichkeit, Sündhaftigkeit und Schwachheit (cf. Röm. 8, 21) bezeichnet, die vollständig erst mit dem Tode eintritt (2. Tim. 4, 18). Danach aber ist der Sinn folgender Stellen unzweifelhaft: Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Gottes Erben und Miterben Christi (Röm. 8, 17. cf. Gal. 4, 6); ferner: Die er (Gott) hat vorher erwählet, hat er auch bestimmt, gleich zu sein dem Bilde seines Sohnes, dafs er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29). Hier weisen die Worte Miterben Christi (*συγκληρονόμοι*), Bild seines Sohnes, Erstgeborene offenbar hin auf eine Herrlichkeit, welche Christus schon besitzt, also nicht erst bei seiner einstigen Wiederkunft empfangen soll. Die Theilnahme an derselben Herrlichkeit ist also nicht erst bei dieser Wiederkunft zu denken; im Gegentheil sie wird empfangen und mit und bei Christo genossen, wenn der Tod uns zu ihm führt und wir heimisch sind bei ihm (2. Cor. 5, 8). Darum sind die Worte: Ich halte dafür, dafs die Leiden der jetzigen Zeit nicht in

Vergleich kommen mit der Herrlichkeit, die an uns offenbaret werden wird (*πρός τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς* Röm. 8, 18), nicht anders, als auf diese Herrlichkeit bei und mit Christo, zu beziehen; und der Sinn der Worte: Demnach giebt es nun keine Verdammnifs für die, so in Christo Jesu sind (Röm. 8, 1), und: Wir rühmen uns der Hoffnung auf die Herrlichkeit bei Gott (Röm. 5, 2), ist kein anderer, als: Wir haben mit und nach dem Tode nun keine Verdammnifs mehr zu fürchten, sondern hoffen selige Verherrlichung bei Gott durch Christus. Aus diesem Grunde kann ich nun auch in der Stelle Röm. 13, 11 nicht eine Hinweisung auf die nahe Wiederkunft Christi finden, da in dem ganzen Briefe, bei sonst vielfach sich darbietender Gelegenheit, von einer solchen nicht, wie früher, die Rede ist, sondern eine dringende Mahnung an die Nähe des Todes, und die Worte: Denn unser Heil (*σωτηρία*) ist jetzt näher, denn da wir es glaubten (*ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν*, was de Wette übersetzt: als da wir gläubig wurden) scheinen nicht gegen, sondern für die Erklärung zu sprechen: Wir sind durch den jetzt näher gekommenen Tod auch unserm Heile näher gekommen, was ganz zu der nun erlangten Erkenntnifs des Apostels pafst, dafs schon mit dem Tode der Uebergang zu Christo und zur Seligkeit Statt finde. Aber wenn auch wirklich hier eine Andeutung auf die nahe Wiederkunft Christi liegen sollte, die man nur darum so leicht darin findet, weil früher der Apostel eine solche lehrte, so würde nur das daraus folgen, dafs auch bei neu gewonnener Ueberzeugung der Apostel die frühere Ansicht noch nicht völlig aufgab, wie davon allerdings Beweise vorkommen (s. unten).

Nachdem der Apostel den Römerbrief geschrieben, reiste er nach **Jerusalem**, gerieth dort in Gefangenschaft und kam in deren Folge als Gefangener nach **Rom.** Etwa drei Jahre verflossen darüber, und die Apostelgeschichte, welche uns die Begebenheiten dieses Zeitraums erzählt, giebt über die weitere Entwickelung der apostolischen Ueberzeugung keine genauere, in

Einzelnheiten eingehende Kunde. Das jedoch wird aus ihrem Berichte über den Apostel klar, dafs er die Erwartung, als werde er selbst noch bei der Wiederkunft Christi leben und dann verwandelt werden (1. Thess. 4, 15. 17. 1. Cor. 15, 52), völlig aufgegeben hat; denn er spricht von seinem bevorstehenden Tode, und zwar zu den Aeltesten der Ephesinischen Gemeinde (act. 20, 24. 25. 29. 38. cf. act. 21, 13). Liegt hierin aber eine neue Bestätigung der oben nachgewiesenen Veränderung in der apostolischen Ueberzeugung, so werden seine Worte zu denselben Aeltesten, dafs Gott sie vermöge weiter zu erbauen und ihnen Erbtheil zu verleihen unter allen Heiligen (act. 20, 32), wohl schwerlich auf die Wiederkunft Christi, oder auf diese allein, sondern auf die nach dem Tode folgende Seligkeit des Himmels zu beziehen sein. Wenn aber später zu Jerusalem der Apostel sich im jüdischen Synedrium auf die Auferstehungslehre der Pharisäer beruft (act. 23, 6), und darauf vor Felix in Caesarea (act. 24, 15. 21) und später vor dem Könige Agrippa (act. 26, 6. 8. 23) dasselbe thut: so wird Niemand darin einen Beweis finden wollen, als habe zu dieser Zeit der Apostel noch völlig dieselbe Ansicht von der Auferstehung gehabt, wie die Pharisäer. Es ist dies im Gegentheil nur eine geschickte und weise Benutzung der Aehnlichkeit seiner Ueberzeugung mit der der Pharisäer, ohne dafs er damit die der letzteren noch in allen Punkten für wahr und untrüglich erklärt hätte. Ebenso erklärt er ja auch im Synedrium: Ich bin ein Pharisäer (act. 23, 6), ohne damit sagen zu wollen, er sei nicht mehr Christ und halte alle und jede Lehre der Pharisäer für richtig. Aus dem gewaltigen Eindruck aber, den seine Rede von Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit und dem künftigen Gericht auf den Römer Felix macht (act. 24, 25), scheint hervorzugehen, dafs er weniger in jüdisch-pharisäischer Weise vom ewigen Gericht geredet und es nicht in weite Ferne hinausgeschoben haben wird, da sonst schwerlich der Römer ohne Spott ihm zugehört, und ein am Ende der Welt erst kommendes Gericht ihn gewifs nicht so tief, und zwar auf der Stelle, erschüt-

tert haben würde. Auch seine Worte vor dem König Agrippa, dafs schon die Propheten und Moses gesagt hätten, wie der Messias den Leiden unterworfen sein und, zuerst von den Todten auferstanden, Licht verkündigen werde dem Volke und den Heiden (act. 26, 23), zeigen, wie er mit dem Gewicht, das er der Auferstehung des Herrn beilegt, doch auch ein Licht (φῶς) darin sieht, das über das Schicksal der Todten nun aufgegangen, und in dem Juden und Heiden num sicher den Weg der Seligkeit finden könnten (cf. 2. Tim. 1, 10). In Rom aber knüpft er vor den versammelten Juden weise seine Verkündigung des Evangeliums an die Hoffnung Israels an (act. 28, 20) und spricht zu ihnen vom Reiche Gottes (act. 28, 23. 31), was der Erlöser nach Moses und den Propheten (act. 28, 23) wirklich auf Erden gestiftet, und wonach er wirklich der verheifsene Messias sei.

In **Rom** nun, nachdem der Apostel schon einige Zeit in der Gefangenschaft daselbst zugebracht und durch den Epaphras aus Kleinasien, namentlich von der Gemeinde zu Colossae, Nachrichten erhalten hatte (Col. 1, 8. 4, 12. Philem. v. 23), schrieb er zu derselben Zeit, etwa im Jahre 61 oder 62 p. C., die drei Briefe an die **Colosser, Epheser** und den **Philemon,** welche alle drei durch Tychicus mit nach Kleinasien genommen wurden (Col. 4, 7—8. Eph. 6, 21—22. Philem. 10—11, cf. Col. 4, 9).

In dieser Zeit finden wir nun beim Apostel dieselbe Ueberzeugung, nur entschiedener, nur freudiger noch ausgesprochen; ja er nennt den Todestag selbst schon den Tag der Erlösung (Eph. 4, 30). Hören wir das Einzelne! Er dankt Gott für den Glauben und die Liebe der Colosser wegen der ihnen im Himmel aufgehobenen Hoffnung (Col. 1, 5); er preist Gott, dafs er die Christen mit jeglichem geistlichen Segen im Himmel gesegnet habe in Christo (Eph. 1, 3), d. i. ihnen durch Christus die Seligkeit des Himmels zugesichert habe; er erinnert die Colosser und Epheser, dafs ihr Herr im Himmel, und bei ihm kein Ansehen der Person sei (Col. 4, 1. Eph.

6, 9), womit er sie eben darauf hinweist, dafs dieser Herr im Himmel sie richten und zwar, nach der einfachen Verbindung der Worte, im Himmel richten werde. Er spricht in bildlicher Rede, dafs Gott sie alle, die todt waren durch die Vergehungen, mit Christo belebt und mit auferweckt und mitgesetzt habe in den Himmel in Christo Jesu (Eph. 2, 5), welche bildliche Wendung ja erst dadurch Sinn und Bedeutung erhält, dafs der Himmel wirklich einst die Heimath der Christen sein werde, da sie schon jetzt mit Christo dahin sich versetzt fühlen. Darum ermahnt er: Wenn ihr nun mit Christo auferstanden seid, so trachtet nach dem, was droben ist (τὰ ἄνω ζητεῖτε), wo Christus zur rechten Hand Gottes sitzet (Col. 3, 1); und ferner: Sinnet auf das, was droben ist (τὰ ἄνω φρονεῖτε), nicht auf das, was auf Erden ist, welche Forderung eines himmlischen Sinnes und Wandels einzig und allein darauf beruhen kann, dafs der Apostel den Himmel als Wohnort Gottes und Christi auch als einstige Wohnung und Heimath der Christen ansieht. Darum sieht er schon auf Erden in ihnen nicht mehr Fremdlinge und Gäste, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ Eph. 2, 19), auf welche Metapher der Apostel gar nicht hätte kommen können, wenn seinem Geiste nicht das wirkliche Daheimsein bei Gott und Christo als einstiges Ziel und Gegenstand seiner gewissen Hoffnung vorgeschwebt hätte. Der Todestag ist ihm daher der Tag der Erlösung (ἡμέρα ἀπολυτρώσεως Eph. 4, 30), weil er dann, von allem Bösen erlöst, in das himmlische Reich Christi überzugehen hofft (cf. 2. Tim. 4, 18). Als Pfand aber, dafs dies wirklich mit allen Christen also geschehen werde, sieht er den Geist Gottes an, mit dem sie besiegelt sind auf den Tag der Erlösung (Eph. 4, 30), wie er denn auch sonst diesen Geist als Pfand des himmlischen Erbes der Christen bezeichnet (2. Cor. 5, 5. 1, 22. Eph. 1, 14. Röm. 8, 11). Christus selbst ist ihm aber Grund und Quelle dieser Hoffnung, darum nennt er ihn unser Leben (ἡ ζωὴ ἡμῶν Col. 3, 4), die Hoffnung der Herrlichkeit (Col.

1, 27), und erklärt bestimmt: Ihr wisset ja, dafs ihr vom Herrn die Vergeltung des Erbes, nämlich des himmlischen (ἀπόδοσιν τῆς κληρονομίας), empfangen werdet (Col. 3, 24). Den Ephesern aber wünscht er, dafs Gott ihnen erleuchtete Augen ihres Herzens gebe, damit sie einsehen möchten, welches die Hoffnung seiner Berufung sei, und welches der Reichthum der Herrlichkeit des Erbes unter seinen Heiligen (Eph. 1, 18). Da nun aber, wie aus Allem hervorgeht, dies Erbe im Himmel ruhet und dort in Empfang genommen wird, ja, wie wir gesehen, als Vergeltung bezeichnet ist: so ist kein Grund, diese Vergeltung überhaupt, auf die der Apostel wiederholt hinweist (Col. 3, 25. 4, 1. Eph. 6, 8. 9), hinausgeschoben zu denken bis an das Ende der Welt. Nirgends deutet er in diesen Briefen dergleichen an, ja es würde die Kraft dieser Hinweisung wesentlich verlieren, wenn man erst in so ferner Zeit die Vergeltung hätte erwarten sollen. Dafs aber Christus der Vergelter und Richter sei, wird auch hier entschieden hervorgehoben (Eph. 6, 8. 9), und von Lasterhaften bestimmt gesagt, dafs sie kein Erbtheil hätten im Reiche Christi und Gottes (Eph. 5, 5). Dafs aber diefs wirklich jetzt die Ueberzeugung des Apostels war, dafs mit dem Tode sogleich die Vergeltung und das ewige Leben beginne, leuchtet unwidersprechlich auch aus einer Stelle im Briefe an den Philemon hervor, wo er in Bezug auf den entlaufenen und in Rom vom Apostel bekehrten Sclaven Onesimus sagt: Denn vielleicht ist er darum auf kurze Zeit von dir getrennt worden, auf dafs du ihn auf ewig wieder erhaltest (ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς v. 15). Dies auf ewig, womit der Apostel meint, dafs er ihn nun als einen ewigen christlichen Bruder wiederhabe, läfst sich gar nicht denken, wenn nach dem Tode erst eine Trennung, ein Seelenschlaf oder auch nur ein Zwischenzustand bis zur einstigen Auferstehung, eintreten sollte. Es mufs nach des Apostels Ansicht hier durchaus einmal an dies irdische Leben sich unmittelbar das ewige, keinem Wechsel mehr unter-

worfene anschliefsen, sodann aber mufs auch das Schicksal Aller nach dem Tode sogleich entschieden werden; denn nur dadurch stellt sich heraus, wer in Wahrheit dann ein *αἰώνιος*, d. i. des ewigen Lebens theilhaftig, ist. Die Christen aber sind durch Christus dieses ewigen, seligen Lebens bei Christo gewifs, darum sagt der Apostel auch von dem Onesimus, sofern er Christ ist und bleibt, mit guter Zuversicht, dafs Philemon ihn wiederhabe auf ewig, was schon Chrysostomus mit den Worten erklärt: *οὐκ ἐν τῷ παρόντι μόνον καιρῷ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.*

Bei dieser Ansicht des Apostels ist es mindestens fraglich, ob er mit dem Erscheinen Christi (Col. 3, 4) wirklich seine Wiederkunft hier auf Erden, oder vielmehr sein Offenbarwerden in jenem Leben, wenn wir ihn in Herrlichkeit schauen, gemeint habe. Die keine Aenderung der apostolischen Ansicht zulassen, erklären freilich nach früheren Aeufserungen des Paulus auch diese unbedenklich für Bezeichnung seiner Parusie hier auf Erden; allein einmal liegt in den Worten: *ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ,* nicht nothwendig dieser Sinn, und sodann steht das von den Christen Gesagte: *τότε καὶ ὑμεῖς συν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ,* ihrem mit Christo in Gott verborgenen Leben hier auf der Erde entgegen, so dafs der Gegensatz zwischen beiden, dem hier verborgenen und dem dort herrlich offenbar werdenden Leben der Christen, nur um so stärker hervortritt. Aber auch abgesehen davon, so giebt dieser Ausspruch des Apostels, wenn er sich wirklich auf die Wiederkunft Christi bezieht, nur einen abermaligen Beweis, dafs seine frühere Ansicht noch nicht völlig von ihm aufgegeben war; nur möchte ich dann in dem gleichmäfsigen Gebrauch des *φανεροῦσθαι,* einmal von Christus und dann von den Christen gesagt, einen Beweis finden, wie seine Ansicht von einem seligen Fortleben nach dem Tode bei Christo auch auf seine Erwartung der Wiederkunft Christi ihren Einflufs geäufsert habe, sofern nämlich der Gedanke dann hier ausgesprochen liegt, dafs bei der Erscheinung Christi dann auch die Seligen mit ihm erscheinen werden, also dafs hier nicht mehr

von einer Verwandlung der noch Lebenden und einem Entgegenrücken derselben mit den Verstorbenen zu Christo hin, wie in dem ersten Thessalonicherbriefe (1. Thess. 4, 17), sondern von einem offenbaren und herrlichen Erscheinen der in Christo Gestorbenen und bei ihm bis dahin schon Verweilenden die Rede ist. Es würde dann φανεροῦσθαι offenbar in demselben Sinne, wie von Christus, so von den Christen, gebraucht sein, nämlich als ein Wiedererscheinen vom Himmel.

Wir wenden uns nun zu dem **Philipperbriefe**, der ebenfalls in Rom, aber unstreitig später, als jene drei, etwa ums Jahr 63 geschrieben ist; denn die Sendung des Epaphroditus, der von Philippi aus dem Apostel eine Geldunterstützung gebracht, die Krankheit desselben in Rom, die Nachricht, die davon die Philipper erhalten hatten, die Kenntnifs, die von dem Eindruck dieser Nachricht auf die Philipper der Apostel schon wieder in Rom empfangen, sowie die ganze Lage des Apostels, wie sie aus dem Briefe selbst hervorgeht, und wonach er seine Befreiung und Rückkehr zu den Philippern hofft, verlangen eine geraume Zeit, die schon während der Gefangenschaft verflossen sein mufste, so dafs der Brief erst gegen das Ende derselben geschrieben sein kann.

In diesem Briefe nun zeigt sich klar, wie seine christliche Ueberzeugung von einer seligen Unsterblichkeit an Gewifsheit und Freudigkeit in seiner Gefangenschaft noch gewonnen hatte. Vielleicht, dafs auch hier die Todesgefahr (Phil. 1, 20. 2, 17), unter Leitung des göttlichen Geistes, seiner Hoffnung noch gröfsere Stärke und Zuversicht verlieh. Denn hier spricht er ganz bestimmt es aus, dafs er nach dem Tode sogleich bei Christo sein werde (Phil. 1, 23), dafs Christus sein Leben und Sterben sein Gewinn sei (Phil. 1, 21), worin einmal die Zuversicht liegt, dafs mit dem Sterben sogleich der Uebergang zu einem neuen Leben, und zwar bei Christo, Statt finde, sodann aber auch, dafs die ganze, volle Seligkeit damit gewonnen werde; denn bei Christo zu sein, konnte einem Apostel, konnte nament-

lich dem Paulus, dem Christus das Leben war, keine unvollkommene, keine halbe Seligkeit sein, so dafs die Lehre von einem Mittelzustande, nach welchem erst bei der Auferstehung die volle Seligkeit beginnen soll, durch diese einzige Stelle schon widerlegt wird. Die Seligkeit daheim bei Christo ist dem Apostel daher hier der Siegespreis (*τὸ βραβεῖον*) der himmlischen Berufung Gottes in Christo Jesu (Phil. 3, 14). Er sieht sich also von Gott selbst in Christo Jesu zum Himmel berufen; denn das nur kann *ἡ ἄνω κλῆσις* bedeuten, und er strebt danach wie nach einem Ziele, *κατὰ σκοπόν*. Indem er aber sein ganzes Streben und Ringen danach mit einem Laufe in der Rennbahn nach einem vorgesteckten Ziele vergleicht (Phil. 3, 12—14), so liegt schon in dem Bilde die Gewifsheit, dafs nach dem Laufe der Siegeskranz gereicht, d. i. nach dem irdischen Leben gleich die Seligkeit des Himmels als Siegespreis folgen werde, ja schon indem diese als Ziel gedacht wird, zu dem hin der Lauf gerichtet ist, wird die Erreichung derselben am Ende des Laufes, d. i. am Lebensende, deutlich als gewifs bezeichnet. Darum spricht der Apostel denn auch klar von einem Bürgerrecht der Christen im Himmel (*πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς* Phil. 3, 20), was Luther ungenau mit Wandel im Himmel übersetzt. Wohl liegt darin zugleich, dafs unser Sinn und Wandel auf Erden schon himmlisch sei, wenn wir wahre Christen sind; allein der Grund davon liegt eben in dem Bewufstsein des *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς*, was wir durch Christus haben. Es liegt darin also nicht blofs die Hoffnung, sondern selbst das Recht der Christen, im Himmel einst heimisch zu sein, so dafs die Zuversicht des Apostels auf des Himmels Seligkeit nicht stärker ausgedrückt sein kann. Im Gegensatz dagegen nennt er als Ende der Feinde Christi das Verderben (*ἀπώλεια* Phil. 3, 19), so dafs er *ἀπώλεια* und *σωτηρία* als gleichmäfsig mit dem Ende des irdischen Lebens eintretend denkt (Phil. 1, 28). Wenn er daher sagt, dafs er Alles aufgegeben und für Verlust geachtet habe, um Christum zu gewinnen, um zu erkennen die Kraft seiner Auferstehung und die

Gemeinschaft seiner Leiden, ob er etwa zur Auferstehung der Todten gelangen möge (Phil. 3, 11), so drückt er einmal weder seine Besorgnifs, noch seinen Zweifel an einer Auferstehung, sondern nur das Ziel seines Strebens aus, und da er ferner gleich darauf den Siegespreis der himmlischen Berufung als das vorgesteckte Ziel nennt, nach dem er jagt: so ist daraus klar, dafs er auch die Auferstehung sich als Ziel nicht so fern, sondern ebenso nahe denkt, wie jenen Siegespreis, nämlich am Ende seiner irdischen Laufbahn. Er erwartet aber diese Auferstehung als eine Umbildung (*μετασχηματίσει* Phil. 3, 21) dieses elenden oder niedrigen Leibes (*τῆς ταπεινώσεως*) durch Christus, so dafs er ähnlich werde dem herrlichen Leibe Christi (*τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*), wozu der Herr vom Himmel her von den Gläubigen erwartet (Ph. 3, 20), und die er bei ihnen vollbringen werde vermöge der Kraft, womit er Alles sich unterworfen könne (Phil. 3, 21). Auch diese Stelle wird gewöhnlich auf eine Wiederkunft Christi am Ende der Welt bezogen, und dabei hingewiesen auf 1. Thess. 4, 15 ff. und 1. Cor. 15, 51 ff. Allein nach der im Briefe sonst so klar ausgesprochenen Ansicht des Apostels von einem Daheimsein bei Christo nach dem Tode ist das Erwarten Christi vom Himmel und das Umbilden des sterblichen Leibes wohl eher auf die Zeit des Todes, als auf das Weltende zu beziehen; denn das Erwarten Christi vom Himmel her am Weltende würde auf die Todten, die schon daheim sind bei ihm, ja gar nicht passen, wohl aber auf Alle, die noch lebten und mit dem Tode, wie der Apostel, zu Christo zu kommen hofften. Man müfste denn auch hier sagen, dafs der Apostel noch bei der Wiederkunft Christi zu leben gedachte, wie früher, und darum für sich und die dann noch Lebenden eine Umbildung des Körpers erwartete; allein dagegen sprechen die Stellen desselben Briefes (1, 21. 23. 3, 11), wo er von seinem Tode und seiner Auferstehung spricht, also bei der Parusie gar nicht mehr zu leben hofft, ganz entschieden, wie denn seine ganze Ueberzeugung seit jener früheren Zeit, wie wir gesehen, so wesentlich sich geändert hatte.

Aus demselben Grunde kann ich in den später vorkommenden, kurzen Worten: Der Herr ist nahe (ὁ κύριος ἐγγύς Phil. 4, 5) nicht eine unwiderlegliche Hinweisung auf die Wiederkunft Christi finden, wie der Apostel sie früher so nahe geglaubt. Schon Usteri (pag. 197) sieht darin keine nothwendige Beziehung auf dieselbe, sondern will darin nur den Gedanken finden: Der Herr ist mit seiner Hülfe nahe. Lieber möchte ich darin die Hinweisung auf die Nähe des ewigen Gerichtes vor Christus und die dabei stattfindende Vergeltung finden, da das zweimalige *χαίρετε,* was vorangeht v. 4, und die Aufforderung zur Milde gegen alle Menschen auf diesen Gedanken führen. Doch sollte auch wirklich in beiden Stellen, denn die Möglichkeit läfst sich bei unbefangener Prüfung nicht wegleugnen, eine Hindeutung auf eine bald zu erwartende Parusie liegen, so würden wir auch hierin nur erkennen, wie die früher dem Apostel so lieb gewordene Ansicht sich mit der neuen, ihm gewordenen Ueberzeugung innig verbunden hatte, so dafs nur das von der ersteren jetzt hinweggedacht werden müfste, was der Apostel früher von der Versammlung der Todten zu Christo, als erst bei der Parusie erfolgend, gelehrt hatte (1. Thess. 4, 17. 2. Thess. 2, 1); denn offenbar ist darin seine Ansicht durchaus eine andere geworden.

Kommen wir nun zu den Briefen, die nach der gewöhnlichen Annahme vom Apostel **nach der ersten römischen Gefangenschaft** geschrieben sind, so läfst sich nicht leugnen, dafs eine Menge nicht unwichtiger Zweifel gegen ihre Aechtheit erhoben sind. Unter diesen möchte jedoch der, von dem in ihnen herrschenden, eigenthümlichen Sprachgebrauche, namentlich dem Gebrauche gewisser, sonst nicht beim Paulus vorkommender, Wörter und Formeln hergenommene, leicht der wichtigste sein. Da indessen die Zeugnisse des Alterthums und die sonstige Aehnlichkeit mit den übrigen paulinischen Schriften für ihre Aechtheit sprechen, auch die meisten der namentlich von Schleiermacher und de Wette aufgestellten Gründe dagegen nicht überzeugend genug sind und mehr Scharfsinn und kritische Uebertreibung, als billige

und bescheidene Beurtheilung verrathen: so bleiben wir billig hier bei der Voraussetzung, dafs **alle drei Pastoralbriefe** wirklich paulinische Schriften, und zwar die beiden ersten zwischen der ersten und zweiten römischen Gefangenschaft, der dritte aber, d. i. der zweite an den Timotheus, in einer zweiten römischen Gefangenschaft vom Apostel geschrieben sind. Sehen wir nun, wie auch in ihnen des Apostels Ansicht von der Unsterblichkeit sich ausspricht.

Schon in der Gewifsheit des Apostels, dafs wir nichts in die Welt hereingebracht, also auch nichts herausbringen können (1. Tim. 6, 7), liegt, wenngleich verborgen, die Idee eines Hinausgehens und Uebergehens aus diesem Leben in ein anderes, und zwar mit vollem Bewufstsein; denn das Herausbringen setzt einen Ort und Zustand voraus, wohin man eben hinausgeht, und in dem Bringen liegt in dieser Verbindung offenbar die Idee der Persönlichkeit, die etwas hinausbringen möchte. Nun ist aber der Zweck der Sendung des Erlösers kein anderer, als die Sünder zu retten (*σῶσαι* 1. Tim. 1, 15), was auf diese Welt allein zu beziehen und nicht auch und zwar hauptsächlich auf die, wohin wir hinausgehen, ganz gegen den Sprachgebrauch nicht blofs des Paulus, sondern des ganzen Neuen Testaments wäre. Wenn er also sagt: Wenn du solches thust, so wirst du sowohl dich selbst erretten (*σεαυτὸν σώσεις*), als die, welche dich hören (1. Tim. 4, 16), so meint er offenbar das Retten in dem zukünftigen Leben, nämlich von dem ewigen Gericht und Verderben, weshalb Luther dem Sinne nach gewifs ganz richtig übersetzt: so wirst du selig machen. Dafs aber wirklich der Apostel nur zweierlei Leben unterscheidet, das gegenwärtige und das künftige, und das eine unmittelbar auf das andere folgen, ja das letztere schon in dem ersteren beginnen läfst, liegt in seinen Worten von der Gottseligkeit, von der er sagt, dafs sie die Verheifsung des Lebens habe, des gegenwärtigen und des zukünftigen (1. Tim. 4, 8. *ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης*). Hier ist mit der *ζωή* offenbar das wahre

Leben, das Zeit und Ewigkeit zugleich umfafst, also mit dem Tode keine Unterbrechung leidet, gemeint. Eben darum aber ermahnt er auch: Erfasse das ewige Leben (1. Tim. 6, 12. ἐπιλαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς), und sagt von den Christen: auf dafs sie erfassen das ewige Leben (1. Tim. 6, 19. ἵνα ἐπιλάβωνται τῆς αἰωνίου ζωῆς), was gar nicht zu verstehen und zu denken wäre, wenn sie nicht mit dem wahren Leben hier schon das ewige selbst wirklich ergreifen und festhalten könnten. Indem er dies wahre Leben aber bestimmt als αἰώνιος bezeichnet, kann er nicht an eine Unterbrechung desselben durch den Tod oder an eine Ertheilung desselben bei einer späteren Auferstehung denken. Die Ermahnung aber, sich Schätze zu sammeln als gute Grundlage für das Zukünftige (θεμέλιον καλὸν εἰς τὸ μέλλον 1. Tim. 6, 19), erinnert an die Ermahnung des Herrn selbst, sich unverlierbare Schätze für den Himmel zu sammeln (Mat. 6, 20), so dafs also auch hierin der Beweis liegt, dafs mit dem Tode gewisse Schätze des Geistes und Herzens nicht verloren gehen, sondern sogleich als Basis dienen für das neu sich entfaltende Leben in der zukünftigen Welt. Wenn daher der Apostel sagt, dafs die Christen Erben wären des ewigen Lebens nach der Hoffnung (Tit. 3, 7), dafs er als Apostel Glauben und Erkenntnifs der Wahrheit verkündige, auf Hoffnung des ewigen Lebens (Tit. 1, 2), so kann er nach dem Sinne, den er hier mit dem Worte: ewiges Leben, verbindet, nur das selige Leben meinen, das für die Frommen gleich nach dem Tode beginnt; wogegen als Ziel, wohin schädliche und thörichte Begierden den Menschen führen, ja wohin sie ihn, wie in einen Abgrund stürzen (βυθίζουσι), Verderben und Untergang (εἰς ὄλεθρον καὶ ἀπώλειαν 1. Tim. 6, 9) genannt werden, woraus ebenfalls folgt, dafs am Ende des irdischen Lebens, bis wohin doch nur jene Begierden den Menschen treiben und regieren, Verderben und Untergang als der offene Abgrund stehen, wohin mit dem Tode die Bösen stürzen, so dafs also auch hiernach die Vergeltung gleich mit dem Tode eintritt.

Deutlicher aber, ja bestimmter, als sonst, spricht er im **zweiten Briefe an den Timotheus,** wo er seinem Tode sich ganz nahe sieht (cf. 2. Tim. 4, 6), seine gewisse Hoffnung auf selige Unsterblichkeit aus, und es ist wohl zu bemerken, und als psychologische Erscheinung gewifs erklärlich, dafs gerade im zweiten Corintherbriefe, in dem an die Philipper und endlich in diesem letzten aller seiner Briefe jene Hoffnung am klarsten und hellsten in der grofsen Seele des Apostels aufleuchtet, da bei allen dreien die Umstände sich ähnlich sind, sofern nämlich der Tod selbst ihm nahe, ganz nahe gerückt war, als er diese Briefe schrieb.

Hier nun spricht er in Bezug auf den Tod ganz entschieden aus, dafs Christus ihn vernichtet habe (*καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον* 2. Tim. 1, 10), was offenbar nicht blofs heifsen soll, er habe die Furcht vor ihm vernichtet; nein, ihn selbst, den Tod, als Zerstörer des Lebens, d. i. seine Macht, sieht er durch Christus vernichtet, sofern der Tod nun nicht mehr die Gewalt hat, das wahre, in Christo begonnene, Leben zu zerstören. Wie verschieden ist also hier des Apostels Ansicht von der im ersten Corintherbriefe ausgesprochenen. Da wird am Ende aller Dinge als letzter Feind der Tod vernichtet (*καταργεῖται*); hier ist er bereits durch Christus vernichtet; denn der Gebrauch desselben Wortes *καταργεῖν* läfst keinen Zweifel, was der Apostel hier, wie dort, meint. Er setzt aber noch bestimmter hinzu, dafs Christus Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht habe durch das Evangelium (2. Tim. 1, 10). Mit dem Worte *ἀφθαρσία,* Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit, ist also, was wir bisher zu erweisen suchten, von dem Apostel selbst so klar ausgesprochen, dafs es keines Wortes weiter bedarf, was der Apostel jetzt glaubte und mit Zuversicht hoffte. Dafs er aber nur eine persönliche Fortdauer meinte und meinen konnte, ist wohl kaum der Erwähnung werth, da überall nur eine solche vom Apostel gekannt wird, wie denn auch hier schon das Wort *ζωή* an gar nichts Anderes denken läfst, und die Verheifsung

des Lebens in Christo Jesu (2. Tim. 1, 1) ohne persönliche Fortdauer in sich selbst zerfiele. Darum spricht der Apostel mit Zuversicht: Zuverlässig ist das Wort: sind wir nämlich mit ihm (Christo) gestorben, so werden wir auch mit ihm leben (2. Tim. 2, 11), ja er sagt, dafs er Alles ertrage um der Auserwählten willen, auf dafs auch sie Seligkeit erlangen in Christo Jesu sammt ewiger Herrlichkeit (2. Tim. 2, 10). Von sich selbst aber spricht er im Hinblick auf seinen Tod aus: Und der Herr wird mich erlösen (ῥύσεταί με) von aller bösen That und mich retten **in sein himmlisches Reich** (2. Tim. 4, 18), so dafs also die Befreiung von allem Bösen hier auf Erden durch den Tod und der Uebergang in das himmlische Reich Christi, nicht aber eine auf Erden erfolgende Erscheinung des Reiches Christi, jetzt vom Apostel zuversichtlich erwartet wurde. Nahe aber ist ihm dieser Uebergang in das himmlische Reich; denn er spricht: Ich werde bald geopfert, und die Zeit meines Hinscheidens (ἀναλύσεως) steht bevor. Den schönen Kampf habe ich gekämpft, den Lauf habe ich vollendet, den Glauben bewahrt (2. Tim. 4, 6—7). So sieht er denn seinen Tod als eine ἀνάλυσις, als eine Auf- oder Loslösung, als eine Befreiung von irdischen Banden und irdischer Unvollkommenheit an, und dafs er gleich nach und mit derselben die himmlische Vergeltung erwartet, liegt einmal deutlich schon in dem Bilde: den Lauf (τὸν δρόμον) habe ich vollendet, also dafs der Siegespreis, wie nach vollendetem Laufe in der Rennbahn, alsbald ertheilt wird, wie denn der Apostel dies Bild ausführlicher schon Phil. 3, 12 — 14 und 2. Tim. 2, 5 gebraucht hat; sodann aber in dem klaren Zusatz: Fortan (λοιπόν) liegt mir bereit die Krone der Gerechtigkeit, die mir verleihen wird der Herr an jenem Tage, der gerechte Richter (2. Tim. 4, 8). Hier drückt das λοιπόν die unmittelbare Folge der Zeit aus, also von jetzt an (cf. 1. Cor. 7, 29), wie es denn nach Passow sogar sehr häufig für ἤδη, schon, steht. Der Apostel sieht also am Ende seiner irdischen Laufbahn die

Krone schon bereit für sich; er erwartet sie also in der nächsten Zukunft, wenn nämlich der Tod nun wirklich ihn hinüberführt in das himmlische Reich Christi (2. Tim. 4, 18). Jener Tag also, wo der Herr sie ihm verleihen wird, der gerechte Richter, kann nicht mehr fern sein, nicht erst bei einer viel späteren Auferstehung am Ende der Welt folgen; es mufs hier nach dem Zusammenhange der Tag sein, an welchem Paulus vor dem gerechten Richter in jener Welt zu stehen hofft, und zwar bald, so dafs wir hier das herrlichste Zeugnifs haben, was der Apostel am Ziele seines irdischen Lebens von der nächsten Zukunft mit der höchsten christlichen Zuversicht hofft.

Bedenklich könnte hier Manchem nur der Zusatz machen: Doch nicht mir allein, sondern auch Allen, die seiner Erscheinung sich freuen, als könnte hierin gerade die Hindeutung auf das viel später erfolgende allgemeine Gericht bei der Wiederkunft Christi liegen. Allein dann übersieht man, dafs hier der Apostel offenbar den Gedanken erweitert. Nicht er allein, will er sagen, hat diese selige Hoffnung, sondern alle wahren Christen, wenn sie, wie er, dem Tode nahe sind. Nicht an demselben Tage also, wo er die Krone der Gerechtigkeit zu empfangen hofft, sollen sie Alle empfangen, sondern dann, wenn auch für sie die *ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου* eintritt.

Man merke hier wohl auf den Unterschied zwischen *παρουσία* und *ἐπιφάνεια τοῦ κυρίου*. Auffallend nämlich mufs es erscheinen, dafs der Apostel in den drei letzten Briefen das Wort *παρουσία* gar nicht mehr gebraucht, sondern dafür beständig *ἐπιφάνεια* setzt (1. Tim. 6, 14. Tit. 2, 13. 2. Tim. 4, 1. 8). Hält man nun diese Briefe für ächt, so frägt sich natürlich: Weshalb dieser Wechsel oder vielmehr diese constante Vertauschung eines sonst so viel vom Apostel gebrauchten Wortes mit einem andern? Ich möchte auch hierin einen Beweis für die veränderte apostolische Ansicht und Erwartung von den künftigen Dingen finden. Nehmen wir es nämlich genau mit jenen beiden Ausdrücken, so ist jedenfalls ein Unterschied in dem Sinne derselben vorhanden,

und man kann sich nicht mit der gewöhnlichen Rede abweisen lassen, das Eine stehe für das Andere. Während nämlich bei *παρουσία*, Anwesenheit, Ankunft, mehr das Hinbegeben nach einem Orte, also hier das Kommen zu uns, das Herabkommen vom Himmel, vorausgesetzt und mit angedeutet wird (cf. Passow sub v. *πάρειμι*), liegt in *ἐπιφάνεια* nur das Sichtbarwerden, das Vor-Augen-Treten, und zwar das unerwartete, herrliche. (So unterscheidet der Apostel selbst 2. Thess. 2, 8., wo er Beides noch vereinigt dachte *ὃν — καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ*). Danach konnte er also bei veränderter Ansicht von dem Erscheinen des Herrn, sofern er es nicht mehr als ein Herabkommen vom Himmel, sondern als ein Offenbarwerden für Alle nach dem Tode dachte, sehr wohl noch das Wort *ἐπιφάνεια*, nicht aber mehr den früheren Ausdruck *παρουσία* gebrauchen. Für diese Auffassung scheinen nun auch die Stellen selbst zu sprechen, in denen *ἐπιφάνεια* vorkommt. 1. Tim. 6, 14 ermahnt Paulus den Timotheus also: Ich gebiete dir vor Gott (v. 13), dafs du haltest das Gebot unbefleckt, unsträflich bis zur Erscheinung, d. i. Sichtbarwerdung, unseres Herrn Jesu Christi. v. 15: welche zu seiner Zeit wird zeigen (*δείξει*) der selige und einige Herrscher, der König der Könige. Hier müfste man, sollte *ἐπιφάνεια* ganz gleichbedeutend mit *παρουσία* sein, annehmen, der Apostel habe gedacht, Timotheus werde letztere noch erleben, was er doch sonst nirgends sagt. Dagegen scheint das bis und zu seiner Zeit hier viel natürlicher auf das Ziel der ganzen irdischen Wirksamkeit des Timotheus hinzuweisen, welches mit dem Tode für ihn eintrat, so dafs Beides, das *μέχρι τῆς ἐπιφ.* und *καιροῖς ἰδίοις δείξει*, ganz ungezwungen auf die Offenbarwerdung der Herrlichkeit Christi in jener Welt pafst. Noch mehr ist dies der Fall mit der Stelle Tit. 2, 13, wo es heifst, dafs wir harren sollen der seligen Hoffnung und Erscheinung (*ἐπιφάνειαν*) der Herrlichkeit des grofsen Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi. Hier weist die Zusammenstellung Gottes und Jesu Christi mit

der ἐπιφάνεια gewiſs auf einen andern Begriff hin, als den mit der παρουσία verbundenen, sofern bei dieser immer nur Christus, nicht der Vater selbst, als erscheinend gedacht wird. Das Wort ἐπιφάνεια aber in Bezug auf Gott hier anders, als in Bezug auf Christus zu deuten und zu sagen, bei jenem bedeute es allgemein Offenbarung seiner göttlichen Macht und Liebe, bei diesem aber Erscheinung seiner Person, scheint sehr gezwungen, da die einfache Verbindung Beider mit demselben Hauptwort verlangt, daſs dies doch auch in demselben Sinne auf Beide bezogen werde. Nun aber geschieht dies wirklich, wenn wir auch hier in ἐπιφ. die Offenbarwerdung Gottes und Christi in jener Welt erblicken. Dahin führt auch das vorangehende: die selige Hoffnung (τὴν μακαρίαν ἐλπίδα), sofern hier der Gegenstand der Hoffnung, die Seligkeit des Himmels selbst, gemeint ist. Anders dagegen scheint es sich zu verhalten mit der Stelle 2. Tim. 4, 1., wo es von Christus heiſst, er werde richten die Lebendigen und die Todten bei seiner Erscheinung (κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ) und seinem Reiche, wo die Idee der Parusie deutlich ausgesprochen zu sein scheint. Allein ist dies wirklich der Fall, so wäre durch die Beifügungen auch hinlänglich hier bezeichnet, an welche ἐπιφάνεια gedacht werden solle, und wir hätten hier nur einen abermaligen Beweis, wie auch zuletzt noch die Parusie als ein Axiom beim Apostel feststand. Doch scheint mir auch diese Stelle nicht nothwendig jene Deutung zu verlangen, da eben durch das κατὰ eine gewisse Unbestimmtheit in Bezug auf die Erscheinung Christi ausgedrückt wird, so daſs der Sinn wäre: der richten wird die Lebendigen und die Todten, d. i. Alle, gemäſs seiner Erscheinung, d. i. je nachdem er und sein Reich für einen Jeden einst offenbar werden wird.

Haben wir nun also, vom zweiten Corintherbriefe an, die Lehre des Apostels von einer seligen Unsterblichkeit durch einen Zeitraum von etwa 15 Jahren verfolgt, so frägt sich jetzt, was er in dieser Zeit auch sonst noch in Beziehung auf die künftigen Dinge gelehrt, und ob seine Ueberzeugung nicht auch darin nach

und nach eine andere geworden. Folgende Punkte verdienen jetzt einzeln noch unsere Aufmerksamkeit:

1) **Das ewige Gericht.** Dafs der Apostel durch Christus ein solches erwartete, ist schon oben mehrfach ausgesprochen und wird durch folgende Stellen erwiesen: 2. Cor. 5, 10. Röm. 14, 10. Col. 3, 25. cf. v. 24. Col. 4, 1. Eph. 6, 8—9. 1. Tim. 6, 14. 2. Tim. 1, 18. 2. Tim. 4, 1. 8. Der Tag dieses Gerichts wird auch hier durch *ἡμέρα τοῦ κυρίου* bezeichnet (2. Cor. 1, 14. Phil. 1, 6. 10), auch durch *ἡμέρα ὀργῆς* (Röm. 2, 5), *ἐκείνη ἡ ἡμέρα* (2. Tim. 1, 12. 18. 4, 8), und wir erinnern hier nur daran, dafs dieser Tag nicht mehr ausdrücklich, wie früher, an das Ende der Welt gesetzt wird, ja nach einigen Stellen, wie wir gezeigt haben, schon unmittelbar nach dem Tode folgt (cf. 2. Cor. 5, 10. Röm. 14, 10). Dagegen scheint an andern Stellen (2. Cor. 1, 14. Röm. 2, 5. 16. Phil. 1, 6. 10. 1. Tim. 6, 14. 2. Tim. 1, 18. 2. Tim. 4, 1) die Idee eines allgemeinen Weltgerichtes vom Apostel festgehalten, und es mag auch hierin ein Zeugnifs gefunden werden, wie seine frühere jüdisch-messianische Anschauung von der Wiederkunft Christi immer noch ihren Einflufs geltend machte. Es ist immer noch ein Tag, ein besonders feierlicher Gerichtstag, an dessen Eintritt er denkt. Aber abgesehen von dieser Vorstellungsform, so drückt der Apostel immer doch damit den furchtbaren Ernst aus, den für einen Jeden das künftige Gericht haben mufs. Wie anders aber denkt er jetzt über die Vorzeichen dieses Tages und seinen endlichen Eintritt. Von der Erscheinung des Antichristes und allen sie begleitenden Umständen, von der Schilderung einer glänzenden Parusie in der Luft und unter Feuerflammen, von der Erwartung, dafs er sie selbst noch erleben werde, sagt er nichts mehr. Er erwartet im Gegentheil seinen Tod, ohne sie hier erlebt zu haben (Phil. 1, 23. 2. Tim. 4, 6—8. cf. Phil. 2, 17), er giebt die Bekehrung aller Heiden als Bedingung an, nach deren Erfüllung das ganze Israel hekehrt werden würde (Röm. 11, 25—26), wonach das Weltende und die Parusie, wenn er sie wirklich noch, wie früher, erwartete, ihm nothwendig weit hin-

ausgerückt erscheinen mufsten; ja er hofft endlich die Entscheidung seines Schicksals mit und nach dem Tode, ohne sie von der Parusie abhängig zu machen, und ohne einer dann erst erfolgenden Auferstehung der Todten zu gedenken (2. Cor. 5, 1 ff. 2. Tim. 4, 18). Aus dem Allen geht hervor, wie der Gedanke an eine bald erfolgende Parusie zurückgetreten war in seiner Seele, und von ihr wesentlich nur ein Tag des Gerichtes, die Offenbarung der Herrlichkeit Christi und die Theilnahme an seinem himmlischen Reiche ihm geblieben waren. Ja, wir möchten auch hier einen allmählichen Fortschritt in der Entwickelung der apostolischen Ansicht erkennen; denn während er im Römerbriefe noch beim Eintritt des Reiches Christi die Umbildung und Erlösung der ganzen Schöpfung von der Vergänglichkeit erwartet (Röm. 8, 19—22), diesen Eintritt aber, nach Röm. 11, 25—26, schon weit hinausschiebt, ist im zweiten Briefe an den Timotheus nur noch von einem himmlischen Reiche Christi (2. Tim. 4, 18) die Rede, und die ganze Hoffnung auf die Erscheinung Christi ist im engsten Zusammenhange mit dem unmittelbaren Erben des ewigen Lebens nach dem Tode (Tit. 2, 13. 2. Tim. 2, 10. 11. 1. Tim. 6, 14. 2. Tim. 4, 6—8).

Wie aber als ewiger Richter Christus genannt wird, so auch Gott selbst, und zwar vor Allem im Römerbriefe, wo es heifst, dafs das Gericht Gottes der Wahrheit gemäfs sei (Röm. 2, 2), dafs Niemand dem Gerichte Gottes entfliehen (Röm. 2, 3), dafs Gott geben werde einem Jeglichen nach seinen Werken (Röm. 2, 6), dafs bei Gott kein Ansehen der Person sei (Röm. 2, 10), dafs Gott die Welt richte (Röm. 3, 6), dafs ein Jeglicher Gott von sich Rechenschaft ablegen müsse (Röm. 14, 12), dafs Gott die Rache zukomme, und er vergelten wolle (Röm. 12, 19). Dafs diese doppelte Vorstellung vom Gericht auch hier keinen Widerspruch enthalte, zeigt deutlich der Ausspruch, dafs Gott das Verborgene der Menschen richten werde **durch Jesum Christum** (Röm. 2, 16). Dies Gericht aber wird überall als ein

durchaus **gerechtes** geschildert (Röm. 2, 2. 5. 6. 7—11. 2. Cor. 5, 10. 2. Cor. 11, 15. 9, 6. Col. 3, 25. 4, 1. Eph. 6, 8—9. 2. Tim. 2, 5. 4, 8), und zwar als ein **gleichzeitiges über Gute und Böse** (Röm. 2, 6 — 10. Col. 3, 25. Eph. 6, 8. Röm. 6, 21 — 22). Als Gegenstand des Gerichts werden wiederholt die Werke genannt, nach denen vergolten wird (2. Cor. 5, 10. 11, 15. Röm. 2, 6. Col. 3, 25. Eph. 6, 8. Phil. 1, 10. 28. 2. Tim. 2, 5); aber nicht blofs die äufseren, sondern auch die verborgene Gesinnung des Herzens (Röm. 2, 16. 14, 12. act. 24, 25. Phil. 3, 19. 1. Tim. 6, 9). Da aber gute Gesinnung und gute Werke nur Früchte des Glaubens sind, so legt der Apostel auf diesen den Hauptwerth und macht von ihm das künftige Schicksal, namentlich die Rechtfertigung und Begnadigung bei Gott, abhängig (Röm. 1, 17. 3, 22. 24. 28. 30. 9, 30. 10, 9. 10. 11. Gal. 2, 16. 3, 8. 26. 4, 6. 5, 5. Eph. 2, 8. 1. Tim. 2, 15. 2. Tim. 3, 15); doch gilt ihm der Glaube als Bedingung der Seligkeit nur in sofern, als er durch die Liebe thätig ist (Gal. 5, 6, 21. 6, 9) und eine neue Schöpfung aus dem Menschen macht (Gal. 6, 15. 2. Cor. 5, 17. Eph. 4, 22—24. Col. 3, 9 — 10); weshalb die dringende Aufforderung an die Christen, zu schaffen, oder zu vollbringen ihre Seligkeit mit Furcht und Zittern (Phil. 2, 12). Sofern vor Allem aber der Tod Christi der Grund unserer Hoffnung auf Begnadigung ist, auch von Christus selbst einst die Ertheilung der Seligkeit erfolgt: so wird Christus selbst als Retter von dem zukünftigen Zorn, als Quell und Urheber des ewigen Lebens und der Seligkeit genannt (Röm. 5, 9. 10. 17. 21. Gal. 4, 6. Col. 1, 27. 3, 4. 24. Eph. 1, 3. 2. Tim. 1, 1. 2, 10. 4, 8. 18).

2) **Das Schicksal der Bösen nach dem Gericht.** Der Apostel bezeichnet es durch *θάνατος*, womit er allerdings zunächst den leiblichen Tod (Phil. 1, 20. Röm. 5, 12. 6, 10), sodann aber auch den geistigen (Röm. 7, 10. cf. *νεκροί* Röm. 11, 15. Eph. 2, 5. 5, 14. Col. 2, 13. *τέθνηκε* 1. Tim. 5, 6) und endlich den ewigen Tod, d. i. die Strafe des künftigen Lebens, die Verdammnifs ausdrückt (Röm. 6, 23. 21. 7, 5. 8, 6. 2. Cor. 7, 10).

Der Apostel bezeichnet diesen Zustand näher dadurch, dafs er ihn dem ewigen Leben geradezu entgegensetzt (Röm. 2, 7 — 8. 6, 21 — 22. v. 23), derselbe also das gerade Gegentheil der künftigen Seligkeit bildet. Er ist den bösen Werken gemäfs (2. Cor. 11, 15), also nach der Verschulduug auch verschieden. Die Bösen fühlen die Strafgerechtigkeit Gottes (ὀργή Röm. 1, 18. 2, 5. 8. 5, 9), seinen Grimm und Zorn (θυμὸς καὶ ὀργή Röm. 2, 8), Drangsal und Angst (θλίψις καὶ στενοχωρία Röm. 2, 9), womit äufsere und innere Strafen zugleich angedeutet zu sein scheinen. Dieser unglückselige Zustand wird ferner durch ein Umkommen (ἀπολοῦνται Röm. 2, 12), ein Sterben (Röm. 8, 13), durch Untergang und Verderben (ἀπώλεια Phil. 1, 28. 3, 19. ὄλεθρος 1. Tim. 6, 9. φθορά Gal. 6, 7), und endlich durch Verdammnifs (κατάκριμα Röm. 8, 1) bezeichnet, womit einmal die Rettungslosigkeit, sodann das Elend und die ewige Qual selbst angedeutet sind. Ueber den Ort aber, wo die Bösen diese Qual leiden, schweigt der Apostel; man müfste denn in Phil. 2, 10 eine Andeutung finden, und die Worte: derer, die unter der Erde sind (τῶν καταχθονίων), auf die Todten im Hades keziehen, wonach denn auch die Bösen in der Gehenna des Hades ihren Aufenthalt hätten. Da indessen der Apostel gerade in diesem Briefe den Uebergang zu Christo nach und mit dem Tode so entschieden ausspricht (Phil. 1, 23), und vom zweiten Corintherbriefe an von einem Aufenthalt der Todten im Hades keine Spur mehr vorkommt: so ist es mindestens zweifelhaft, ob in jenen Worten wirklich dergleichen angedeutet ist. Es scheinen dieselben vielmehr überhaupt nur die Todten zu bezeichnen, die in den Gräbern sind, und der ganze Zusatz nur gemacht, um den Gedanken auch in Beziehung auf das räumliche Verhältnifs zu vervollständigen, so dafs die im Himmel, auf Erden und unter der Erde nur die Bewohner des ganzen Weltalls bezeichnen. Wer in jenen Worten eine Hinweisung auf den Hades sieht, würde ein Wiederauftauchen früherer Vorstellungen beim Apostel hier finden, das jedoch sehr vereinzelt dastehen würde. Uebrigens würde

auch damit noch gar nicht der Ort bezeichnet sein, wo von der ἡμέρα τοῦ κυρίου an die Bösen ihre Strafe leiden, sondern nur bis dahin, bis zum Gericht, und so bleibt es denn durchaus unbestimmt, wo nach dem Gericht die Bösen ihren Aufenthalt haben. Wie der Herr selbst sich hierüber nicht näher erklärt, so auch des Apostel Paulus.

3) **Die Seligkeit des künftigen Lebens.** Wir haben hier zunächst nur zusammenzufassen, was wir bereits bei der Entwickelung der paulinischen Ansicht vom künftigen Leben gesehen. Der Apostel bezeichnet den Zustand der Seligen im Allgemeinen durch σωτηρία, Rettung, Heil (2. Cor. 7, 10. Röm. 13, 11. Phil. 1, 28. 2, 12. 2. Tim. 2, 10. 3, 15), sodann durch ζωὴ αἰώνιος (Röm. 6, 21. 23. Gal. 6, 8. 1. Tim. 6, 12. 19. Tit. 1, 2. 3, 7), auch blofs durch ζωή (Röm. 5, 17. 18. 8, 6. 1. Tim. 4, 8 [mit dem Zusatz μέλλουσα] 2. Tim. 1, 1. 10) und ζῆν (Röm. 8, 13), und endlich durch κληρονομία, das Erbe (Col. 3, 24. Eph. 1, 14. 18), weshalb die Christen, als der Seligkeit gewifs, auch κληρονόμοι, κληρον. θεοῦ, συγκληρονόμοι Χριστοῦ (Röm. 8, 17. Gal. 4. 7), κληρονόμοι ζωῆς αἰωνίου (Tit. 3, 7) genannt werden. Nehmen wir es genauer mit diesen Bezeichnungen, so liegt in der ersten mehr das Negative, das Entnommen-, Gerettet-, Geborgensein, nämlich vor oder von dem Verderben, der ἀπώλεια und der ὀργὴ θεοῦ (Röm. 5, 9. 10. 2, 5. 1. Tim. 1, 15. 4, 16. cf. 1. Thess. 1, 10); in der ζωὴ αἰώνιος dagegen positiv das Glück und die Dauer des wahren, von der Sünde nicht befleckten, himmlischen Lebens, weshalb ζωή auch mit εἰρήνη verbunden vorkommt (Röm. 8, 6); in κληρονομία endlich, dafs die Seligkeit schon längst bereit und vorhanden ist, und die Christen als Auserwählte durch Gottes Gnade daran Theil nehmen werden, weshalb sie eben Erben Gottes und Miterben Christi genannt werden, weil Gott und Christus im vollsten Besitze dieser Seligkeit gedacht werden. Bildlich bezeichnet sie dagegen der Apostel als βραβεῖον, Siegespreis (Phil. 3, 14), als στέφανος τῆς δικαιοσύνης (2. Tim. 4, 8), d. i. als Siegeskranz, welcher der Gerechtigkeit, d. i. Tugend, gereicht

wird, wie denn das Empfangen derselben als *στεφανοῦσθαι* bezeichnet ist (2. Tim. 2, 5). Im Einzelnen wird sie geschildert als *ἀφθαρσία* (2. Tim. 1, 10) im himmlischen Reiche Christi (2. Tim. 4, 18), als ein Sein bei Christo (Phil. 1, 23 *σὺν Χριστῷ εἶναι*), ein Heimischsein bei ihm (*ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον* 2. Cor. 5, 8), ein Schauen der Herrlichkeit Gottes und Christi (Tit. 2, 13. 1. Tim. 6, 15) und eine Theilnahme an dieser Herrlichkeit bei Gott (Röm. 8, 17. Gal. 4, 7. Röm. 5, 2. 8, 18. Col. 3, 4). Diese Theilnahme wird beschrieben als *δόξα καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη* (Röm. 2, 10), was einmal Gegenstand und Ziel des Strebens der Guten (Röm. 2, 7), und sodann Vergeltung und Belohnung für dies Streben ist (Röm. 2, 10. Phil. 3, 14). Es liegt sowohl äufsere hohe Auszeichnung, als inneres Glück der Seele darin angedeutet. Dafs aber gute Werke auf Erden dort besonders ihre Belohnung empfangen, spricht der Apostel häufig aus (2. Cor. 5, 10. Gal. 6, 9. Eph. 6, 8. 2. Tim. 4, 8. Phil. 2, 16. 2. Cor. 9, 6), besonders aber werden Leiden und Drangsale, hier schuldlos und im Dienste Gottes ertragen, überschwänglich und herrlich belohnt werden (2. Cor. 4, 17. Röm. 8, 18. Phil. 1, 28. 2. Tim. 2, 5. 12), wie denn die *κληρονομία* selbst als eine *ἀνταπόδοσις* bezeichnet ist, nämlich für ein Leben im Dienste Christi und im Glauben an ihn (Col. 3, 24. Phil. 1, 21. 1. Tim. 4, 8. Phil. 3, 14. 2. Tim. 3, 15. 4, 7—8). Als Ort der Seligkeit ist wiederholt der Himmel bezeichnet (2. Cor. 5, 1. Col. 1, 5. Eph. 1, 3. Phil. 3, 14. 2. Tim. 4, 18), weshalb von den Christen gesagt ist, dafs sie ein *πολίτευμα* im Himmel haben (Phil. 3, 20), dafs der neue Leib, den sie empfangen, ewig im Himmel (2. Cor. 5, 1) und ähnlich dem herrlichen Leibe Christi (Phil. 3, 21) sei, ja dafs sie selbst bestimmt wären, gleich zu sein dem Bilde des Erlösers (*συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*), dafs er der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei (Röm. 8, 29).

Bei so reiner, gegen seine frühere Erwartung himmlisch verklärter Hoffnung nnd Zuversicht des Apostels, wohin der Geist Gottes ihn geführt, wird es uns indessen nicht wundern, dafs

einzelne Spuren seiner früheren Denk- und Anschauungsweise noch mitten unter seiner also verklärten Hoffnung vorkommen. Dahin gehören: 1) dafs er noch immer ἔσχαται ἡμέραι sieht (2. Tim. 3, 1), wenngleich nicht in dem Sinne, wie früher (s. ob.), da er schon ὕστεροι καιροί dafür setzt (1. Tim. 4, 1) und das Ende weit hinausgeschoben denkt (Röm. 11, 25—26); 2) dafs er dann einen Abfall vom Glauben erwartet (1. Tim. 4, 1), wenngleich der frühere allgemeine hier in den Einiger verwandelt erscheint, und der Antichrist ganz fehlt; 3) dafs er eine Umbildung und Verherrlichung der ganzen Schöpfung (κτίσις) erwartet (Röm. 8, 19 —22), wenngleich diese nur einmal erwähnte Vorstellung später ganz aufgegeben zu sein scheint; 4) dafs er ein Herrschen mit Christo für die Seligen hofft (Röm. 5, 17. 2. Tim. 2, 12), was jedoch im Vergleich mit der früher ausführlich geschilderten Erwartung (1. Cor. 6, 2-3), als der eines Richtens über die Welt und die Engel, jetzt nur kurz und allgemein gehalten vorkommt, so dafs der Uebergang zur Idee einer allgemeinen Verherrlichung und Ehre bei und mit Christo augenscheinlich wird.

Blicken wir endlich

4) **auf die Lehre des Apostels von den letzten Dingen,** die nach der Auferstehung der Todten am Ende der Welt durch Christus geschehen sollen: so zeigt sich natürlich auch hier, seit dem ersten Corintherbriefe, eine wesentliche Veränderung in der apostolischen Ueberzeugung. Früher sollte erst bei der Wiederkunft Christi die herrliche Herrschaft desselben, und zwar über Todte und Lebendige, beginnen, und erst am Ende derselben alle seine Feinde unter seine Füfse gelegt, und als letzter Feind von ihm der Tod vernichtet werden, worauf Christus dem Vater die Herrschaft zurückgeben und sich selbst ihm unterwerfen werde (1. Cor. 15, 22—28). Nach seiner später gewonnenen Ansicht herrscht bereits Christus über Lebendige und Todte (s. oben) (Röm. 14, 7—9). Der Tod ist bereits vernichtet durch ihn (2. Tim. 1, 10). Gott hat ihn schon erhöhet und ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist, auf dafs sich

Alle im Himmel und auf Erden und unter der Erde, also auch alle seine Feinde, vor ihm beugen müssen (Phil. 2, 9—11). Er ist emporgestiegen über alle Himmel, auf dafs er Alles erfüllete (Eph. 4, 10); also nicht erst bei seiner Wiederkunft Alles überwinden und beherrschen soll. Ja die Zeit ist schon erfüllt (denn so ist das πλήρωμα τῶν καιρῶν nach Gal. 4, 4 zu erklären), dafs Gott Alles wieder zusammenfafst in Christo, d. i. unter ihm als einem Haupte vereinigt (ἀνακεφαλαιώσασθαι), sowohl was im Himmel, als was auf Erden ist (Eph. 1, 10), wonach das also nicht erst bei seiner Wiederkunft zu erwarten steht, sondern schon längst begonnen hat. Darum schliefst der Apostel, als er 1. Tim. 3, 16 die Säule und Grundfeste der Wahrheit, das kündlich grofse Geheimnifs der Gottseligkeit nennt und darin die Hauptwahrheiten des Glaubens zusammenfafst, mit den bedeutungsvollen Worten: aufgehoben in Herrlichkeit, ohne eine Wiederkehr Christi, ohne eine endliche Zurückgabe seiner Herrschaft an den Vater zu erwähnen. Es ist im Gegentheil ihm jetzt Gewifsheit, dafs Christus auf ewig nun der Herr ist, und jede Zunge nun bekennen mufs, dafs er der Herr sei zur Ehre Gottes, des Vaters (Phil. 2, 11).

So haben wir denn gesehen, wie der Apostel Paulus durch die Leitung des göttlichen Geistes zur vollen christlichen Wahrheit durch alle sich sträubenden, seinem früheren Juden- und Pharisäerthum angehörenden Vorstellungen hindurchgebrochen ist, ja wie diese selbst die Stufen werden mufsten, auf denen er zur vollen Wahrheit hinaufstieg. Wiewohl er nicht, wie die übrigen Apostel, ein unmittelbarer Schüler des Herrn gewesen und also nicht durch eigene Anschauung und unmittelbaren Unterricht aus dem Munde des Herrn, wie z. B. der Apostel Johannes, das ewige Leben, das die Liebe ist, erkannt, und die göttliche Wahrheit als unmittelbaren Eindruck, wie ihn das Leben und die Person des Erlösers auf das Gemüth des Johannes gemacht, in sich aufgenommen hatte: so führte der Geist Gottes ihn dennoch allmählich zu einer Klarheit und Wahrheit der christlichen Erkennt-

nifs, dafs er vor Allem das Wesen des Christenthums, die Seele alles christlichen Lebens, den Glauben, in einer Tiefe auffafste und mit einer Kraft verkündete, wie keiner der übrigen Apostel. Gerade dadurch ist er für uns Alle, die wir durch Glauben und nicht durch Schauen zum Herrn hienieden kommen, das hohe Vorbild und nach göttlicher Weisheit zugleich das gewaltige Rüstzeug und starke Mittelglied geworden zwischen unmittelbarer Jüngerschaft und später durch Glauben allein zu vermittelnder. Wer aber wähnt, dieser gewaltige Herold des Glaubens sei durch seine Bekehrung in Damascus wie mit einem Schlage in aller christlichen Erkenntnifs und Tugend vollkommen gewesen, wie der Herr selbst, der widerspricht dem grofsen und heiligen Apostel ins Angesicht, der selbst von sich sagt, dafs er nicht vollkommen (Phil. 3, 12), und seine Erkenntnifs Stückwerk, und seine Weissagung Stückwerk sei (1. Cor. 13, 9). Gerade darin, dafs wir sehen, wie die Wirkungen des göttlichen Geistes an ihm offenbar werden, und verfolgen können, wie er umgewandelt wurde auch in seiner Erkenntnifs von einer Klarheit zur andern (2. Cor. 3, 18), bis er verklärt ward in dasselbige Bild, das ein treues Abbild des Herrn selbst ist: haben wir einen sicherern und festeren Grund unseres Glaubens an seine apostolische Würde, als wenn wir blindlings jedes seiner Worte buchstäblich als Stimme des heiligen Geistes hinnehmen, der durch ihn, wie durch ein blindes Werkzeug, gesprochen. Wir verkleinern nicht, nein, wir erhöhen des Apostels Ehre, wenn wir anerkennen, wie er durch alle Hindernisse, die seine frühere Bildung und religiöse Anschauung seiner christlichen Erkenntnifs entgegenstellten, mit Hülfe des göttlichen Geistes hindurchgedrungen ist und Christum und die Kraft seiner Auferstehung erkannt hat (Phil. 3, 10) in voller Wahrheit und himmlischem Licht, und zwar durch seines Herzens innerste Lebenserfahrung.

Die Lehre von der Unsterblichkeit im Hebräerbriefe.

Dafs der nichtpaulinische Ursprung dieses Briefes, besonders nach Bleeks gründlicher und überzeugender Beweisführung, jetzt allgemein anerkannt wird, darf wohl vorausgesetzt werden, zumal die Verschiedenheit der ganzen Darstellungsweise und Schreibart dieses Briefes ihn augenscheinlich von allen ächten paulinischen Briefen wesentlich unterscheidet. Weniger allgemein anerkannt als Verfasser möchte dagegen der Alexandriner Apollos sein, wiewohl gerade er unter allen uns bekannten Personen der apostolischen Zeit sich am meisten als solcher ausweisen möchte, da alexandrinische Gelehrsamkeit und Schriftbenutzung, die sich, nebenbei gesagt, selbst bis auf Schreibfehler der LXX. erstreckt (c. 10, 5 *σῶμα* für *ὦτια* cf. Ps. 40, 7. אָזְנַיִם), und dabei der Einflufs der paulinischen Lehrweise den Verfasser unverkennbar charakterisiren, Beides aber nach dem Zeugnifse der Apostelgeschichte und einzelnen Aeufserungen des Paulus (act. 18, 24—28. act. 19, 1. 1. Cor. 1, 17. 16, 12. Tit. 3, 13) gerade bei dem Apollos zutrifft und auf ihn hinweist. Doch überlassen wir solche Untersuchung kritischeren Blicken, und wenden wir uns jetzt zu der in dem Briefe ausgesprochenen Ansicht und Lehre von der Unsterblichkeit.

Man hat behauptet, der Verfasser dieses Briefes habe nicht mehr die Erwartung einer Wiederkunft Christi und dann folgenden Auferstehung der Todten, sondern lasse diese gleich nach dem Tode an den Ort der Vergeltuug kommen, wofür man hauptsächlich sich auf die Stelle c. 9, 27 stützt, wo es heifst, dafs es den Menschen beschieden sei, einmal zu sterben, danach aber (*μετὰ τοῦτο*) das Gericht (*κρίσις*); weshalb auch Usteri sagt, der Hebräerbrief enthalte schon die Keime

zu der Ansicht, die wir die moderne nennen könnten (p. 217). Wir lassen dies vorläufig dahingestellt, und suchen zunächst zu erforschen, wie der Verfasser über die Wiederkunft Christi denkt.

1) Dafs er wirklich noch **die Erwartung einer solchen,** und zwar einer nahe bevorstehenden, hegt, geht erstlich schon aus dem nächsten Verse hervor, welcher der oben angeführten Stelle folgt, ja nothwendig noch dazu gehört; denn es heifst darin: Also wird auch Christus, nachdem er sich einmal dargebracht, um Vieler Sünden wegzunehmen, zum zweiten Mal ohne Sünde erscheinen (d. i. ohne Sündenlast) denen, die ihn zum Heil erwarten (Hebr. 9, 28). Hier geht aus den Worten *ἐκ δευτέρου* im Gegensatze zu dem *ἅπαξ προςενεχθείς*, so wie aus dem Erwarten (*ἀπεκδεχομένοις*) so viel mit Gewifsheit hervor, dafs ein zweites Erscheinen Christi hier auf Erden gemeint sei; denn wie das Erste, das Sichselbstdarbringen, hier auf Erden geschehen, so wird auch das Zweite, das Erscheinen oder Gesehenwerden (*ὀφθήσεται*) hier auf Erden Statt finden, da sonst von einem Erwarten Christi gar nicht die Rede sein könnte. Denn wer Jemand erwartet, der geht nicht zu ihm, also hier nicht zu Christo in den Himmel, sondern umgekehrt, er bleibt und harrt, bis der Andere zu ihm kommt, also hier bis Christus zurückkehrt vom Himmel, um hier auf Erden die Seinen zu sich zu rufen *εἰς σωτηρίαν*. Steht dies aber fest, so fällt auf die vorangehenden Worte, die als erstes Glied der Vergleichung gebraucht sind (v. 27), ein eigenthümliches Licht. Wie nämlich der einmalige Tod, der den Menschen beschieden ist (*ἀπόκειται*), als Vergleichungspunkt dient für den einmaligen Opfertod Christi, so entspricht dann auch das für die Todten folgende Gericht (*κρίσις*) dem Erscheinen Christi hier auf Erden (*εἰς σωτηρίαν*), so dafs mit jenem auch dies erst kommen wird, oder mit andern Worten das Weltgericht bei der Erscheinung Christi hier gemeint ist. Der Gedanke wäre demnach dieser: So gewifs nach dem Tode einst ein Weltgericht folgt, so gewifs wird Christus dazu erscheinen hier auf Erden, und zwar denen,

die ihn hier zu ihrem Heile erwarten. In dem *μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις* liegt nämlich keineswegs ausgesprochen, dafs ein Gericht unmittelbar nach dem Tode hier gemeint sei, sondern überhaupt ein nach dem Tode folgendes, und der Parallelismus mit dem Folgenden, der deutlich durch die Verbindung: *καθ' ὅσον — οὕτως* bezeichnet ist, spricht dafür, dafs dem Verfasser der Gedanke an das allgemeine Weltgericht vorgeschwebt habe. Dazu kommt, dafs er dies gar nicht so fern mehr dachte, wie dies einmal schon hier in den Worten liegt: denen, die ihn erwarten, sodann aber noch bestimmter ausgedrückt ist in der Stelle: Denn noch ein klein wenig (*ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον*), so wird, der da kommen soll, kommen und nicht zaudern (Hebr. 10, 37). Christus selbst nämlich ist nach dem Verfasser zur Aufhebung der Sünde hier auf Erden am Ende der Welt (*ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων*) erschienen (Hebr. 9, 26). Gott selbst hat durch ihn am Ende der Tage (Hebr. 1, 1) geredet, oder genauer nach den Worten: am Aeufsersten dieser Tage, d. i. an diesem letzten Tage, sofern die Zeit des Messias nach jüdischer Anschauung die letzte genannt wird. Darum sieht er auch den Tag Christi, das ist seine Wiederkunft, ganz nahe bevorstehen; denn er fordert seine Leser zur standhaften Treue und zu gegenseitiger Ermahnung mit dem Zusatze auf: Und das um so mehr, je mehr ihr den Tag herannahen sehet (Hebr. 10, 23). Diesen Tag Christi denkt er nun als eine furchtbare Erwartung (*ἐκδοχή* eigentlich Hinnahme) des Gerichts und einen Feuereifer (*πυρὸς ζῆλος*), welcher die Widersetzlichen verzehren (*ἐσθίειν*) wird (Hebr. 10, 26). Der Gerechte aber wird dann durch seinen Glauben leben (Hebr. 10, 38). Darum sagt der Verfasser in Bezug auf dies Gericht (v. 37) von sich und seinen Lesern: Wir aber sind nicht von denen, die zurückweichen, zu ihrem Verderben, sondern von denen, die da glauben zum Gewinn ihres Lebens (oder ihrer Seele *εἰς περιποίησιν ψυχῆς* Hebr. 10, 39).

An diesem dann für die Gerechten kommenden Heile werden auch die Frommen der Vorzeit, die durch Glauben sich ausgezeichnet haben, Theil nehmen; denn sie starben alle im Glauben, ohne die Verheifsung empfangen zu haben; sie schauten sie blofs von fern, waren davon überzeugt, begrüfsten sie froh, und bekannten, dafs sie Fremdlinge und Gäste (*ξένοι καὶ παρεπίδημοι*) auf Erden wären (Hebr. 11, 13). Alle diese, fährt der Verfasser v. 39—40 fort, trugen die Verheifsung nicht davon, da Gott um unseretwillen etwas Besseres vorher versehen hatte, auf dafs sie **nicht ohne uns** zur Vollendung gelangen sollten (*ἵνα μὴ χωρὶς ἡμῶν τελειωθῶσι*). Es geht daraus hervor, dafs die Vollendung (*τελείωσις*), d. i. die vollkommene Seligkeit, auch für die längst Verstorbenen der vorchristlichen Zeit erst bei der Wiederkunft Christi erfolgen werde, ihr Zustand also bis dahin noch immer nicht Genufs der ihnen gegebenen Verheifsung war.

Es geschieht aber dann zugleich eine Veränderung (*μετάθεσις*) mit Himmel und Erde (Hebr. 12, 27); sie werden beide erschüttert, nicht blofs die Erde, wie einst zu Mosis Zeit (Hebr. 12, 26); wie ein Gewand werden die Himmel zusammengewickelt und verwandelt werden (Hebr. 1, 12), damit beide, Himmel und Erde, da sie nun nicht mehr erschüttert werden, dann bleiben, und das unerschütterliche Reich beginne (Hebr. 12, 27—28). Es ist danach also eine Umbildung der sichtbaren Schöpfung, ein neuer Himmel und eine neue Erde (cf. 2. Petr. 3, 13), bei der Wiederkehr Christi gemeint. Das neue, himmlische Jerusalem, dessen Baumeister und Schöpfer Gott ist, die die rechten Grundfesten habende Stadt, die schon Abraham erwartete (Hebr. 11, 10. cf. v. 16. c. 12, 22. c. 13, 14), ist dann für die Seligen da; sie empfangen das Reich, das unerschütterliche (Hebr. 12, 28), und mit ihm die bleibende Stadt (cf. Hebr. 13, 14), die jetzt noch die zukünftige ist (*ἡ μέλλουσα*).

Wir sehen hieraus, wie der Verfasser in diesen Stellen ganz in jüdisch-messianischer Form seine Hoffnung ausspricht; und

zur Stütze derselben und einer vor jüdisch-christlichen Lesern passenden Beweisführung weiſs er geschickt die Aussprüche des Alten Testaments zu benutzen und in diesem Sinne zu deuten. So ist die obige Vorstellung von der messianischen Zeit z. B. aus Haggai 2, 6. Ps. 102, 26—28. Habac. 2, 3—4, hergeleitet. Uebrigens ist es auch durchaus natürlich, daſs ein in dem Alten Testament so bewanderter, mit der alexandrinischen Auslegung desselben vollkommen vertrauter, an Judenchristen in Palästina schreibender, selbst früher als Jude lebender und in jüdisch-messianischer Hoffnung aufgewachsener und gebildeter Verfasser also schreibt, und es würde nur das Gegentheil auffallen können. Die christliche Hoffnung einer seligen Unsterblichkeit ward ja überall im Urchristenthum zunächst in dieser Form aufgefaſst, wie ja vor Allen der Apostel Paulus dafür das sprechendste Zeugniſs giebt. Was als ewige Wahrheit in dieser zeitlichen Hülle liegt, wird unschwer auch bei unserm Verfasser erkannt, zumal er selbst durch hellere und reinere Erkenntniſs, die in vielen Stellen seines Briefes wie das helle Sonnenlicht leuchtet, dahin uns führt.

2) Wir finden nämlich schon nicht mehr bei ihm, wie früher bei Paulus noch, die Vorstellung, daſs Christi Reich einst aufhören, und er nur so lange herrschen werde, bis alle seine Feinde überwunden wären (cf. 1. Cor. 15, 25. 28); im Gegentheil ist **die ewige Dauer des himmlischen Reiches Christi** ihm über allen Zweifel erhaben; denn obwohl er sagt, *daſs wir jetzt noch nicht sehen, wie ihm Alles unterworfen sei* (Hebr. 2, 8), und die Worte: *Setze dich zu meiner Rechten, bis ich alle deine Feinde mache zum Schemel deiner Füſse* (Hebr. 1, 13. 10, 13. cf. Ps. 110, 1), auf Christus ebenfalls bezogen werden, wie bei Paulus 1. Cor. 15, 25: so wird mit dem ἕως ἄν doch hier nicht ein Ziel bezeichnet, bis wohin Christus nur herrschen solle, sondern es bezeichnet, wie das hebräische עַד, im Allgemeinen nur: *während daſs*, ohne die darüber hinausliegende Zeit auszuschlieſsen. Denn daſs es so gemeint sei,

und Christus ewig beim Vater herrsche, geht klar hervor aus den Worten: Jesus Christus ist gestern und heute derselbe und auch in Ewigkeit (Hebr. 13, 14), ihm bleibt die Ehre (ἡ δόξα) in alle Ewigkeit (εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων Hebr. 13, 21); er sitzt zur Rechten Gottes des Vaters und zwar für immer (εἰς τὸ διηνεκές Hebr. 10, 12), wie er denn wiederholt auf diese unvergängliche Ehre des Sohnes beim Vater hinweist (Hebr. 12, 2. 8, 1. 1, 3. 13). Er ist zum Erben von Allem gesetzt (Hebr. 1, 2), trägt Alles mit dem Worte seiner Allmacht (Hebr. 1, 3), sein Thron steht immer und ewig (Hebr. 1, 8), er ist mit Herrlichkeit und Würde gekrönt (Hebr. 2, 9), ist Priester in Ewigkeit (Hebr. 5, 6), hat, weil er ewig bleibt (διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα), das Priesterthum als ein nicht vorübergehendes, d. i. unvergängliches (ἀπαράβατον (Hebr. 7, 24); darum kann er auch retten auf immer (εἰς τὸ παντελές Hebr. 7, 25); denn er ist hoch über den Himmel erhaben (ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν) und vollendet in Ewigkeit (Hebr. 7, 26. 28).

3) Er lehrt aber auch ferner ganz entschieden **eine Seligkeit nach dem Tode im Himmel bei Christo.** Denn Christus, sagt er, hat von der Todesfurcht befreiet, indem er durch seinen Tod den vernichtet, der des Todes Gewalt hatte, das ist den Teufel (Hebr. 2, 14 — 15). Die Christen sind zum Himmel berufen, oder wie er es ausdrückt, der himmlischen Berufung Genossen (κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι Hebr. 3, 1); sie haben eine bessere und bleibende Habe im Himmel (Hebr. 10, 34); sie sind Christi Genossen geworden (Hebr. 3, 14), der ein unvergängliches Leben (ζωὴ ἀκατάλυτος) im Himmel hat (Hebr. 7, 16). Jetzt sind sie noch im Leibe befindlich (ὄντες ἐν σώματι Hebr. 13, 3), haben hier keine bleibende Stadt (Hebr. 13, 14), aber sie haben an der Hoffnung einen sichern und festen Anker der Seele, der hineingeht in das Innere des Vorhanges (d. i. das Allerheiligste, den Himmel), wohin als Vorläufer (πρόδρομος) für sie Jesus

hineingegangen ist (Hebr. 6, 19—20), so dafs also die Nachfolge für sie ebendahin selige Gewifsheit ist; denn Christus ist, nachdem er vollendet ist, Allen, die ihm gehorsam sind, Ursache ewigen Heils (*σωτηρίας αἰωνίου*) geworden (Hebr. 5, 9). Sie haben durch seinen Tod des ewigen Erbes (*αἰωνίου κληρονομίας*) Verheifsung empfangen (Hebr. 9, 15), so dafs sie nun Zuversicht haben auf den Eingang in das Heiligthum durch das Blut Jesu (Hebr. 10, 19), den er selbst eingeweihet, d. i. ihnen eröffnet hat (*ἐνεκαίνισεν*) als einen neuen, zum Leben führenden Weg (*ὁδὸν πρόσφατον καὶ ζῶσαν* Hebr. 10, 20). Unterwerfen wir uns also dem Vater der Geister, so werden wir leben (*ζήσομεν*), d. i. selig sein (Hebr. 12, 9); denn durch Erfüllung des Willens Gottes tragen wir die Verheifsung davon (Hebr. 10, 36), ja kosten oder fühlen schon hier die Kräfte der zukünftigen Welt (*τοῦ μέλλοντος αἰῶνος* Hebr. 6, 5).

Die Seligkeit selbst schildert der Verfasser als eine Ruhe (*κατάπαυσις*), in die wir eingehen, wenn wir Glauben bewiesen haben (Hebr. 4, 3. 11), als eine Sabbathsruhe (Hebr. 4, 9), und erklärt diese also: Wer eingegangen ist zu seiner (Gottes) Ruhe, der ruhet selbst auch von seinen Werken, so wie von den seinigen Gott (Hebr. 10, 10). Ja, er kommt zu Gott (Hebr. 7, 25. 11, 6) und schauet den Herrn (Hebr. 12, 14 *ὄψεται τὸν κύριον*, was auf Gott (cf. Mat. 5, 8) oder auf Christus (Hebr. 9, 28) sich beziehen läfst). Dort aber finden die Seligen den Berg Zion und die Stadt des lebendigen Gottes, das himmlische Jerusalem; sie kommen zu den Myriaden der Engel, zu der Festversammluug (*πανηγύρει*) und der Gemeinde der Erstgeborenen (d. i. der ersten Christen, der Apostel und unmittelbaren Schüler des Herrn), die im Himmel aufgeschrieben sind (d. i. als Bürger des Himmels eingetragen sind in das Verzeichnifs derselben), ferner zu Gott, dem Richter Aller, und den Geistern der vollendeten Gerechten (d. i. den Seelen der zur vollkommenen Seligkeit

gelangten Frommen) und zu dem Mittler eines neuen Bundes Jesu (Hebr. 12, 22 — 24). Schon hier nahet man sich im Glauben dieser Seligkeit, tritt gleichsam zu ihr hinzu, weshalb der Verfasser zu seinen Lesern spricht: Ihr seid hinzugetreten (*προςεληλύθατε* v. 22). Aus dieser ganzen Stelle aber geht hervor: 1) dafs die Geister oder Seelen der abgeschiedenen Christen schon im Himmel sind und zwar im Genufs der vollen Seligkeit, denn sie sind bei Gott und Christo und mitten unter Seligen; 2) dafs der Verfasser sich im Himmel das neue Jerusalem, die Stadt Gottes, und den Berg Zion schon als vorhanden denkt, wie denn auch der Tempel und die Opfergeräthschaften in vollkommener, himmlischer Gestalt und Herrlichkeit von ihm dort gedacht werden; denn er nennt den irdischen Tempel zu Jerusalem ein Nachbild des wahren, des nicht von Händen gemachten Heiligthumes, und die irdischen Tempelgeräthschaften Abbilder der himmlischen, Schattenbilder (Hebr. 9, 23—24. 10, 1).

Es frägt sich nun: Wie ist diese Vorstellung und Erwartung zu vereinigen mit der oben nachgewiesenen von der Wiederkunft Christi und der erst dann beginnenden vollen Seligkeit? Zuerst ist so viel klar, dafs das neue, himmlische Jerusalem nicht erst bei der Wiederkunft Christi entstehen oder von Gott bereitet werden soll. Es ist im Himmel schon vorhanden, weshalb oben der Verfasser, wo er von den Frommen der Vorzeit spricht, auch bestimmt sagt: denn er (nämlich Gott) hat ihnen eine Stadt bereitet (*ἡτοίμασε αὐτοῖς πόλιν* Hebr. 11, 16). Sie gelangen aber erst zu ihr, und sie kommt für Alle, welche die Wiederkunft des Herrn hier erwarten (Hebr. 9, 28), erst dann zur Erscheinung, wenn das herrliche Reich Christi bei seiner Wiederkunft beginnt. Denn von jenen vorchristlichen Frommen sagt ausdrücklich der Verfasser, dafs sie die Verheifsung noch nicht davon getragen haben und „nicht ohne uns" (*χωρὶς ἡμῶν*), d. i. nicht vor uns, also nicht vor dem Verfasser und seinen Lesern, zur Vollendung gelangen sollen (Hebr. 11, 39—40). Da nun diese Erscheinung Christi, wie wir gesehen, als ganz nahe ge-

dacht wurde, so nahm für sich und seine Leser der Verfasser den Uebergang in dieses Reich, das Kommen des himmlischen Jerusalems und das Gelangen dazu, als noch vor dem Tode eintretend an, während für die verstorbenen Christen der Uebergang dahin schon geschehen war, auch für die noch vor der Erscheinung Christi Sterbenden der Uebergang dahin unmittelbar nach dem Tode folgte, wie er denn auch in der angeführten Stelle die verstorbenen Christen schon dahin gelangt und also verherrlicht denkt. So bleibt es denn aus diesem Grunde auch unbestimmt, was er mit dem Ende (*τέλος*) meint, bis wohin die Leser die Hoffnuug sicher festhalten sollen (Hebr. 3, 6. 14. 10, 23. 6, 11), ob er nämlich damit das Ende der Dinge bei der Parusie, oder das Lebensende, den Tod bezeichnet. Die Ausleger sind getheilter Meinung; doch hat wohl absichtlich der Verfasser gerade den unbestimmteren Ausdruck *τέλος* gewählt, weil für die Einen nach seiner Ansicht das Ende mit der Parusie, für die Andern aber, sofern sie noch vorher starben, mit dem Tode eintrat. Es bedeutet also in dem einen wie dem andern Falle das Ende oder Ziel des irdischen Daseins und Wirkens vor dem Beginne des himmlischen Lebens im Reiche Christi. Man sieht aber gerade hieraus, wie beim Verfasser die Erwartung der Wiederkunft Christi und die des unmittelbaren Ueberganges in das Reich Christi mit dem Tode schon anfangen in einander zu fliefsen. Das Eine wird so nahe erwartet, als das Andere, und was mit dem Einen kommen soll, ist bei dem Andern schon vorhanden. Darum die oben angeführte Aeufserung Usteris, hier lägen die Anfänge der sogenannten modernen Ansicht, und die Behauptung, die Wiederkunft Christi komme hier nicht mehr vor.

4) Sehen wir uns nun nach Aeufserungen des Verfassers über die **Auferstehung** um, so kommt nur einmal, und zwar gelegentlich, eine solche vor. Er sagt nämlich (Hebr. 6, 1 — 2), er wolle die anfängliche Lehre Christi (*τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον*), d. i. die ersten Anfangsgründe des Christenthums, lassen und sich zum Vollkommenen (*ἐπὶ τὴν τελειότητα*), d. i.

zur höheren, vollkommenern Darstellung der christlichen Lehre, wenden, so dafs er nicht wiederum einen Grund lege mit der Bufse von todten Werken und dem Glauben an Gott, der Lehre von den Taufen, Händeauflegen, Todtenauferstehung und ewigem Gericht (*ἀναστάσεώς τε νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου*). Wie er nun aber diese Todtenauferstehung dachte, bezeichnet er nirgends näher, und es bleibt nichts übrig, als aus dem Zusatze *κρίματος αἰωνίου* und der sonstigen Analogie der früheren paulinischen Lehre zu vermuthen, er habe bei der Wiederkunft Christi eine leibliche Auferstehung vor dem Weltgericht gemeint. Diese Vermuthung wird bestätigt durch das, was er von der Theilnahme der vorchristlichen Frommen an dem Reiche Christi bei der Parusie sagt (Hebr. 11, 39 — 40. cf. v. 10. 13. 16. 26). Diese mufsten nämlich, sollten sie Theil nehmen, auferstehen aus den Gräbern. Vielleicht lag auch das in seiner Ansicht, dafs die schon im himmlischen Reiche Christi Weilenden dann wieder mit Körpern bekleidet werden würden, da er da, wo er von jenem Reiche spricht, ausdrücklich nur die Geister der vollendeten Gerechten erwähnt (Hebr. 12, 23) und Gott den Vater der Geister nennt (Hebr. 12, 9). Dafs aber die vorchristlichen Frommen nicht zu diesen Geistern von ihm gerechnet wurden; also nicht etwa schon in jenem himmlischen Reiche Christi weilten, erhellt daraus, dafs er von ihnen sagt, sie sollten erst zur Vollendung kommen (und zwar nicht ohne uns, s. oben), und hier doch die Gerechten schon vollendet sind. Erkennen wir aber gerade hierin wieder seine jüdisch-christliche Anschauungsweise, so ist nicht zu übersehen, wie sie gegen die reinere christliche Vorstellung schon zurücktritt, und wie er selbst schon sagt, dafs er Jenes lassen und zum Vollkommenen sich wenden wolle.

Blicken wir endlich

5) auf seine **Vorstellung vom künftigen Gericht,** so sagt er ebenfalls nirgends mit Bestimmtheit, dafs dasselbe nur bei der Wiederkunft Christi Statt haben werde. Zwar läfst sich nicht leugnen, dafs die oben angeführte Stelle von der Auferste-

hung und die früher angezogene (Hebr. 9, 27—28) von der Wiederkunft Christi dafür sprechen, dafs er ein Weltgericht am Ende der Dinge erwartete, wie denn das auch schon in der Vorstellung der Parusie selbst lag (s. oben u. Hebr. 10, 26). Allein indem er die verstorbenen Christen schon im Himmel bei Gott und Christo und unter den Engeln denkt, mufs er auch eine Entscheidung ihres Schicksals, die vorher Statt gefunden, und nach der sie eben zur Seligkeit gelangt sind, annehmen. Auch deutet die häufig vorkommende Hinweisung auf den zur Rechten Gottes erhöhten Heiland (Hebr. 10, 12. 12, 2. 8, 1. 1, 3. 13) wohl nicht allein auf das Herrscher- sondern auch auf das Richteramt desselben hin, wie er denn ganz entschieden ausspricht, dafs wir durch Christus zu Gott kommen und durch ihn errettet werden (Hebr. 7, 25). Von einer Rechenschaft aber, die einst abgelegt werden müsse, spricht er ausdrücklich bei der Ermahnung, den christlichen Lehrern zu gehorchen; denn sie wachen über eure Seelen, setzt er hinzu, als die da Rechenschaft geben sollen, auf dafs sie das mit Freuden thun und nicht mit Seufzen (Hebr. 13, 17). Diese Rechenschaft aber kann nur unmittelbar nach dem Tode abgelegt werden, da von ihr ja Seligkeit oder Unseligkeit im Reiche Christi abhängt. Zu bemerken aber ist, dafs unser Verfasser überall, wo er von dem Gericht und dem Richter spricht, überall ausdrücklich nur Gott nennt, und es daher den Lesern ganz überlassen bleibt, ob sie das Gericht durch Gott selbst oder durch Christus vollzogen denken. Was für das Letztere spricht, ist vorhin angedeutet, sowie denn auch die Ausdrucksweise des Apostels Paulus, der häufig Gott als den Richter nennt und dennoch durch Christus das Gericht vollzogen denkt, hier von Bedeutung ist. Gott aber wird bestimmt bezeichnet als der Richter Aller (Hebr. 12, 23) und als Vergelter (Hebr. 11, 6). Es heifst: Mein ist die Rache, ich will vergelten, spricht der Herr, und abermals: der Herr wird sein Volk richten (Hebr. 10, 30. cf. 5. Mos. 32, 35—36); ferner: Die Hurer und Ehebrecher wird Gott richten

(Hebr. 13, 4). Er wird für die Bösen als ein verzehrendes Feuer (πῦρ καταναλίσκον) bezeichnet (Hebr. 12, 29), und es heifst deshalb: Schrecklich ist es, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen (Hebr. 10, 31). Seine Gerechtigkeit aber wird durch das schöne Bild veranschaulicht: Das Land, das den häufig darauf fallenden Regen getrunken und nützliche Gewächse trägt — empfängt Segen von Gott. Wenn es aber Dornen und Disteln trägt, so ist es untüchtig und dem Fluche nahe, und sein Ende ist Verbrennung (Hebr. 6, 7—8). Danach haben die Guten Belohnung zu erwarten von Gott, wie es denn ausdrücklich heifst: Denn Gott ist nicht ungerecht, dafs er sollte vergessen eures Thuns und der Bemühung der Liebe, die ihr bewiesen gegen seinen Namen, da ihr den Heiligen Dienste geleistet und noch leistet (Hebr. 6, 10). Die Strafe der Bösen aber ist bildlich schon oben durch Fluch (κατάρα) und Verbrennung (καῦσις) bezeichnet (Hebr. 6, 8) und wird sonst durch τιμωρία (Hebr. 10, 29) und ἀπώλεια (Hebr. 10, 39) ausgedrückt, ohne dafs sonst eine nähere Bezeichnung derselben sich findet.

6) Als **Bedingung der Rettung und des Heils** wird von dem Verfasser zwar der Glaube genannt (Hebr. 10, 38. 39 4, 3. 6, 12. cf. Hebr. 10, 29); allein weit häufiger hebt er als solche die Treue und Beständigkeit im Bekenntnifs, den Gehorsam und Fleifs in der Heiligung, also die Früchte des Glaubens, hervor und zeigt hierin eine entschieden praktische Richtung. So ermahnt er vor Allem, die Hoffnung bis ans Ende festzuhalten (Hebr. 3, 6. 4, 14. 6, 11 — 12. 10, 23—24), denn so nur sind wir Genossen Christi (Hebr. 3, 14), sagt, dafs Christus nur denen, die ihm gehorsam sind, eine Ursache ewigen Heils geworden (Hebr. 5, 9. cf. 4, 11), dafs wir nur durch Erfüllung des Willens Gottes die Verheifsung davon tragen (Hebr. 10, 36), dafs wir leben werden, wenn wir uns dem Vater der Geister unterwerfen (Hebr. 12, 9), und dafs ohne Heilig-

keit Niemand den Herrn schauen wird (Hebr. 12, 14). Darum die Aufforderung dazu und zum Frieden mit Jedermann und zur Liebe und zu guten Werken (Hebr. 12, 14. 10, 24), und der Wunsch, dafs Gott die Leser des Briefes stärke oder vollende (καταρτίσαι) in jedem guten Werke, dafs sie seinen Willen thun, und er in ihnen wirke, was ihm wohlgefällig ist, durch Jesum Christum (Hebr. 13, 21). Die paulinische Lehre von der Rechtfertigung ist daher in ihren Grundzügen und in ihrem Wesem bei unserm Verfasser zwar gar nicht zu verkennen (cf. Hebr. 10, 37—38); allein sie tritt unverkennbar nicht so bestimmt und charakteristisch, wie beim Paulus, in den Vordergrund und erscheint in etwas veränderter Form. Denn einmal verbindet unser Verfasser mit der πίστις einen etwas andern Begriff, als der Apostel, da das Vertrauen und die Hoffnung auf Gott und die künftige Seligkeit, also die paulinische ἐλπίς, als wesentlicher Bestandtheil der πίστις mit bezeichnet ist (Hebr. 10, 38. 11, 1), und die Richtung der letztern auf den Tod des Erlösers nirgends so entschieden hervortritt, wie beim Paulus; sodann wird die paulinische δικαιοσύνη, als Frucht oder Wirkung der πίστις, nirgends erwähnt, sondern es tritt dafür die τελείωσις (cf. τελειοῦν, τελειωθῆναι Hebr. 2, 10. 5, 9. 9, 9. 10, 1. 14. 11, 40. 12, 23) ein (Hebr. 7, 11) d. i. die vollständige Entsündigung und Beseligung derer, die da glauben, und zwar durch Christus, als den Hohenpriester in Ewigkeit, der durch seinen einmaligen Opfertod diese Entsündigung und Beseligung in der zukünftigen Welt bewirkt hat (Hebr. 9, 15. 26) und durch seine Fürbitte immerfort bewirkt (Hebr. 8, 25. 9, 24), ohne dafs genauer nachgewiesen und ausgeführt wird, wie die πίστις durch Aneignung jener erlösenden That Christi zur δικαιοσύνη, und diese zur Seligkeit führe. Er läfst also das Mittelglied, die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, ganz fort, und hebt nur die Wirkung des Versöhnungstodes Christi, das ist die τελείωσις, die künflige Seligkeit, hervor, ohne die wirkende Kraft jenes Todes auf die Seelen der Gläubigen, die dadurch δικαιωθέντες werden, näher

zu bezeichnen. Es ist demnach folgender Unterschied zwischen der paulinischen *δικαιοσύνη* und dieser *τελείωσις*: jene wird in diesem Leben durch Glauben gewonnen und mit ihren Früchten schon hier empfunden (Röm. 5, 1 ff.); diese aber tritt vollkommen erst in der künftigen Welt ein und ist Wirkung des Opfertodes Christi, wobei allerdings auch Glaube daran vorausgesetzt und gefordert wird (Hebr. 10, 22). Uebrigens hebt unser Verfasser die praktische Wirkung dieser *τελείωσις* auf das gegenwärtige Leben mit aller Entschiedenheit hervor, so dafs wir um ihretwillen Glauben und Hoffnung unwandelbar festhalten und ein sittlich reines, tugendhaftes Leben führen sollen bis ans Ende (Hebr. 10, 19—25. 9, 14). Sonach ist auch ihm also Christus durch seinen Erlösungstod letzter und ewiger Grund alles Heils und aller Seligkeit (Hebr. 9, 15. 7, 25. 27. 5, 9. 7, 17. 9, 11—12).

Blicken wir nun am Schlufse der neutestamentlichen Briefe zurück auf die aus ihnen gewonnenen **Resultate**, so müssen wir freudig bekennen, dafs auch in der Lehre von der Unsterblichkeit die göttliche, uns durch Christus geoffenbarte Wahrheit in allen seinen Aposteln wiederstrahlt, und dafs auch darin ein untrügliches Zeugnifs von der Leitung des Geistes liegt, der ihnen verheifsen war. Denn alle ohne Ausnahme, auch der Verfasser des Hebräerbriefes, lehren klar, dafs mit dem Tode des Leibes das Leben der Seele nicht ende, dafs Christus allein der Grund unserer Hoffnung auf eine selige Unsterblichkeit sei, dafs der Glaube an ihn, und zwar der wahre, lebendige, durch die Liebe zur Erfüllung des göttlichen Willens treibende und so sich bewährende, allein die Gewifsheit der göttlichen Begnadigung und Aufnahme in das himmlische Reich Christi gebe, dafs nach dem Tode Allen einst ein Gericht Gottes, und zwar vor Christus, bevorstehe, dafs davon Böse und Gute Entscheidung ihres ewigen Looses zu erwarten haben, und dafs danach Seligkeit und Verdammnifs zuversichtlich Beide trennen, und die eine wie die

andere ihren Werken gemäfs sein werde. Die volle Uebereinstimmung mit der göttlichen Lehre des Erlösers selbst liegt hierin klar vor Augen. Wenn indessen Petrus und Judas und ebenso Paulus nach seiner früheren Anschauung mehr noch der jüdisch-christlichen Auffassung dieser Lehre anhangen, so haben Johannes, Jacobus und später Paulus die rein evangelische, vom Herrn empfangene Wahrheit von jüdischer Vorstellung freier aufgefafst und verkündigt, und der Geist Gottes läfst sich bei ihnen, und namentlich bei Letzterem, in seiner vom Herrn verheifsenen Wirkung und fortgehenden Leitung deutlicher noch erkennen und verfolgen.

Haben wir dagegen noch bei allen Aposteln die Erwartung einer Wiederkunft des Herrn zu ihrer Zeit als ihrer individuellen Anschauung angehörig und eben darum nicht als ewig gültige Wahrheit anerkannt: so haben wir dazu ein vollkommenes Recht und eine heilige Verpflichtung. Denn was die Apostel von jener Wiederkunft lehrten und hofften, ist durch die unleugbare Thatsache der Erfahrung widerlegt: Christus ist nicht erschienen, wie sie's dachten und hofften, und was darum die späteren Kirchenlehrer aus ihren Worten gemacht, dafs nämlich das Alles noch geschehen werde nach undenklicher Zeit, ist gerade unbiblische Lehre und der Meinung und den klaren Worten der Apostel ganz zuwider; denn nach jener Lehre wird von der apostolischen Erwartung gerade das weggestrichen, was ihnen Hauptsache war, und worauf sie immer wieder hinweisen, die Nähe der Wiederkunft Christi. Läfst man aber diese weg, wie denn selbst gläubige Theologen, wie Olshausen, jetzt nicht umhinkönnen, darin einen Irrthum der Apostel einzugestehen, so wird offenbar die Lehre der Apostel zu einer andern gemacht, und von dieser nun behaupten, sie sei apostolisch, ist ebenso unwahr, als aus den Steinen eines eingerissenen Gebäudes ein anderes bauen und dann behaupten, es sei dasselbe noch, oder von einer reichen Erbschaft einen grofsen Theil aufgeben, weil er nicht zu retten ist, und dann behaupten, es sei ganz dieselbe noch. Erkennen wir also

offen und der Wahrheit gemäfs an, dafs die Apostel in dieser Hinsicht irrten, und dafs diese ihre Erwartung, so wie sie vorliegt, eben darum auch nicht göttliche Wahrheit sein kann. Dessenungeachtet ist als Kern dieser ihrer jüdisch-messianischen Hoffnung neben dem Uebergange in das himmlische Reich Christi immer doch auch die Gewifsheit eines künftigen Endes aller Dinge festzuhalten; nur ist Beides nicht gleichzeitig zu denken; denn wann und wie das Letztere kommen werde, bleibt nach Gottes Rathschlufs und den ausdrücklichen Worten des Herrn (Mat. 24, 36) den menschlichen Augen völlig verborgen, und wir dürfen nicht mit jüdischen Bildern und Vorstellungen uns dasselbe ausmalen wollen. Eben so ist eine Auferstehung der Todten am Ende der Welt jüdische Vorstellung und nicht christliche, denn der Herr selbst erklärt, wie wir gesehen, dafs für die Todten, da sie leben, die Auferstehung schon geschehen sei, ja dafs der, welcher an ihn glaube, gar keiner Auferstehung am Ende der Welt bedürfe, da er nimmermehr sterbe, und der Apostel Paulus erklärt, nachdem er die frühere jüdische Vorstellung aufgegeben, dafs wir nach dem Tode unseres Leibes einen Bau haben werden, von Gott erbaut, also einen himmlischen, verklärten Leib, so dafs die Wiedervereinigung mit einem hier aus dem Grabe hervorgehenden Leibe am Ende der Welt rein überflüssig, ja undenkbar wird; wie denn überhaupt eine am Ende der Welt erst beginnende volle Seligkeit eben so überflüssig und widersprechend ist, da nach dem Tode ja nach des Herrn eigenen Worten und der Apostel Lehre die volle Seligkeit für die gläubigen Christen bereits wirklich eintritt. Dieser Widerspruch tritt vor Allem im Hebräerbriefe klar hervor und findet dort nur dadurch seine Lösung, dafs der Verfasser die Wiederkunft des Herrn so nahe sieht, dafs für viele noch auf Erden lebende Christen die wirkliche, volle Seligkeit im Reiche Christi nicht mit dem Tode, sondern mit der Wiedererscheinung Christi hier beginnen werde. Hier also sehen wir doch, wie der Verfasser nach seiner Weise den Widerspruch löst; allein in der alten

Dogmatik hat man vergebens versucht, ihn zu verdecken; denn da man genöthigt war, die Wiederkunft des Herrn hinauszuschieben, doch aber festhielt, daſs mit dieser erst Auferstehung aus den Gräbern und volle Seligkeit eintrete, sah man sich gezwungen, nach dem Tode nicht vollkommeue Seligkeit der Guten und nicht völlige Verdammniſs der Bösen, sondern nur eine Art von Mittelzustand anzunehmen, in dem doch schon eine Art von Vergeltung sei, womit man, ohne es einzusehen, in geraden Widerspruch mit dem klaren Evangelium kam, wonach Rettung und Seligkeit, und ebenso Verderben und Verdammniſs ganz und unmittelbar nach dem Tode folgen. Bleiben wir also bei Gottes Wort und nicht bei Menschensatzung, so geben wir die alte Lehre als unbiblisch auf, da schon das Eine Wort des Herrn: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein!" ihre Unhaltbarkeit bezeichnet, und der sterbende Stephanus mit den Worten: „Herr Jesu, nimm meinen Geist hin!" klar ausspricht, mit welcher Hoffnung er in den Tod ging und die Welt verlieſs. Denn bei Christo sein, ist volle Seligkeit und wird sie sein in alle Ewigkeit.

Die Unsterblichkeitslehre in der Offenbarung des Johannes.

Dieſs wunderbare Buch, das die urchristlichen Erwartungen von der Wiederkunft Christi und dem, was ihr vorangehen werde, in Zeichen, Bildern und Ausdrücken, wie sie im Alten Testament, namentlich in den Propheten Ezechiel und Daniel, vorkommen, ausspricht, zeigt ein so einziges und anziehendes Gemisch von ächt christlichen und ganz jüdischen Vorstellungen und Erwartungen, daſs man schon deshalb sich nicht wundern kann, wie die Auslegung des Buches zu den abenteuerlichsten Deutungen geführt hat, sofern man alles Jüdische darin in Erwartung, Anschauung, Ausdruck für ebenso wahr und christlich hielt, als die einfachen Lehren des Evangeliums. Mit Recht sagt daher Dr.

Lücke (Offenbarung Joh.): „An kein Buch der ganzen heiligen Schrift ist so viel Gelehrsamkeit und Geist, so viel Fleifs und Geduld, so viel Tiefsinn und Scharfsinn verschwendet worden. — Jahrhunderte lang ist die Auslegung der Apokalypse fast nichts, als ein Wetteifer von Irrthum und Thorheit." Und unser Luther in seinem tiefen Gefühl für christliche Wahrheit spricht (Vorrede für die Offenbarung St. Joh. vom Jahre 1522): „Mir mangelt an diesem Buche nicht einerlei, dafs ich's weder apostolisch, noch prophetisch halte. Aufs Erst und allermeist, dafs die Apostel nicht mit Gesichten umgehen, sondern mit klaren und dürren Worten weissagen, wie Petrus, Paulus, Christus im Evangelio thun." — „Auch ist so kein Prophet im Alten Testament, geschweig im Neuen, der sogar durch und durch mit Gesichten handelt, dafs ich's fast gleich bei mir achte dem vierten Buche Esras und allerdings nicht spüren kann, dafs es von dem heiligen Geist gestellet sei. Darzu dünkt mich das allzuviel sein, dafs er hart solch sein Buch, mehr denn keine andere heilige Bücher thun, da weit mehr an gelegen ist, befiehlt und dräuet, wer etwas davon thue, von dem werde Gott auch thun u. s. w. Wiederum sollen selig sein, die da halten, was darinnen steht, so doch Niemand weifst, was es ist, geschweig dafs er's halten sollt, und eben so viel ist, als hätten wir's nicht, auch wohl viel edler Bücher vorhanden sind, die zu halten sind." — „Endlich halte davon Jedermann, was ihm sein Geist giebt. Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken, und ist mir die Ursach genug, dafs ieh sein nicht hochachte, dafs Christus weder darinnen gelehrt, noch erkannt wird, welches doch zu thun vor allen Dingen ein Apostel schuldig ist." — „Darum bleib ich bei den Büchern, die mir Christum hell und rein dargeben."

Wir erkennen hieraus, wie schon Luther richtig gefühlt, dafs der Verfasser kein Apostel gewesen, und für Jeden, der Sprache und Inhalt dieses Buches aufrichtig mit den ächten Johanneischen Schriften vergleicht und nur einiges Gefühl für sprachliche Verschiedenheit hat, bleibt kein Zweifel, dafs der Verfasser dieses

Buches nicht unser Apostel Johannes gewesen sein kann. Doch die Untersuchung hierüber, wie der Versuch einer speciellen Deutung sämmtlicher in dem Buche enthaltenen Bilder und Visionen, bleibt unserem Zwecke fern; wir haben es jetzt nur mit den in dem Buche enthaltenen Ansichten und Erwartungen von dem künftigen Leben und den letzten Dingen überhaupt zu thun.

Die übertrieben judaisirende Anschauungsweise des Verfassers zeigt sich in Form und Inhalt des ganzen Werkes, und der künstlich angelegte Plan zeigt eine Absichtlichkeit und eine sowohl studirte Form des Ganzen, dafs an éine augenblickliche Begeisterung und Eingebung schon darum nicht im Entferntesten zu denken ist. Der Zustand der christlichen Kirche in der Nähe des Verfassers, d. i., nach den ausdrücklich genannten 7 Gemeinden, in Kleinasien, und die damalige Weltlage, d. i. der Zustand des jüdischen Reiches und der römischen Weltmonarchie, bilden die Basis aller seiner Weissagungen, die sich der Zeit nach auch gar nicht über das Bestehen des römischen Reiches hinauserstrecken. Mit dem Untergange Roms kommt das Ende aller Dinge und die vollkommene Herrlichkeit des Reiches Christi hier auf der neugebildeten Erde, und zwar geschieht das Alles nicht etwa erst nach Jahrhunderten oder gar Jahrtausenden, sondern bald, schnell (ἐν τάχει, ταχύ). Wir haben hier also ganz dieselbe Vorstellung, wie früher bei Paulus, als er die Thessasalonicherbriefe schrieb. Das römische Reich hält nur noch das Ende auf. Dies war die vierte und letzte Weltmonarchie des Daniel; an ihr Ende knüpfte und um dasselbe drehete sich die zuversichtliche Erwartung des dann kommenden Reiches Christi. Eine über das römische Reich hinausliegende, spätere Zeit liegt gar nicht im Ideenkreise des Verfassers, und es wird dergleichen *ex eventu* nur immer in einzelne Aussprüche hineingetragen, um den Irrthum wegzuerklären. Bei Paulus sahen wir, wie er von dieser jüdischen Erwartung einer so nahen Wiederkunft Christi immer mehr zurückkam, da der Geist Gottes ihn zur Erkenntnifs der Wahrheit leitete, unser Verfasser

aber steht noch mitten in der judaisirenden Vorstellung von der herrlichen, hier auf Erden erscheinenden, bald zu erwartenden Parusie und malt dieselbe mit allen Einzelnheiten, die ihm seine jüdisch-christliche Phantasie bot, genau aus. Darum denn auch hier mehr, als in irgend einem Buche des Neuen Testaments, die jüdisch-messianische Erwartung sich vorfindet und spiegelt, und nur durch ihre vielfache Verbindung mit ächt christlichen Elementen ein eigenthümliches Gepräge erhält. Gehen wir jedoch jetzt näher auf die Einzelnheiten dieser Erwartung ein!

1) **Die Nähe** aller vor der Wiederkunft Christi geschehenden Dinge, ja dieser selbst spricht der Verfasser so unzweideutig aus, dafs nur die gewohnte Absichtlichkeit einer vorgefafsten Dogmatik dies verkennen und die dies ausdrückenden Stellen des Buches durch eine Pseudo-Exegese so deuten und verdrehen kann, dafs der einfache Sinn derselben völlig verändert und in sein Gegentheil verkehrt wird. Gleich zu Anfang des Buches heifst es, dafs bald oder schnell geschehen solle (ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει), was darin gezeigt oder offenbart werde (apoc. 1, 1). Ja, es wird selig gepriesen, wer diese Weissagung liest und hört und bewahrt, denn die Zeit sei nahe (apoc. 1, 3. ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς). Und wenn nun Jemand dies überhaupt nur auf den Anfang der Erfüllung der im Buche enthaltenen Weissagungen beziehen wollte, so wird er doch durch den Schlufs des Ganzen eines Andern belehrt; denn da heifst es in Bezug auf alle nun ausgesprochenen und vorliegenden Weissagungen, dafs Gott seinen Engel gesandt habe, seinen Knechten zu zeigen, was bald oder schnell (ἐν τάχει) geschehen solle (c. 22, 6), und der Verfasser solle die Worte dieser Weissagung nicht versiegeln (μὴ σφραγίσῃς), d. i. nicht verbergen oder geheimhalten; denn die Zeit sei nahe (apoc. 22, 10), d. i. die Erfüllung derselben stehe nahe bevor. Und wenn man auch dies noch deuten wollte, so sind doch die Ausdrücke über die nahe Wiederkunft Christi selbst ganz klar und stellen sie in solcher Nähe vor, dafs nicht blofs die im Buche genannten Gemeinden Kleinasiens, von denen

jetzt keine Spur mehr vorhanden, ja deren Städte zum Theil längst verschwunden sind, sie sehen und erleben, sondern selbst die Mörder Christi den wiederkehrenden Erlöser noch hier erblicken sollen. So heifst es an die Gemeinde zu Thyatira: „Aber, was ihr habt, bewahret, bis ich komme (ἄχρις οὗ ἂν ἥξω apoc. 2, 25), worin doch unzweifelhaft die Voraussetzung liegt, die Gemeinde, und zwar die vorhandene der eben lebenden Christen, werde noch da sein, wenn der Herr erscheine. An die Gemeinde zu Sardes aber wird geschrieben: Wo du nicht erwachest, so werde ich über dich kommen wie ein Dieb, und du wirst nicht wissen, welche Stunde ich über dich kommen werde (apoc. 3, 3); an die Gemeinde zu Philadelphia aber ausdrücklich: Siehe, ich komme schell (ταχύ apoc. 3, 11), bewahre, was du hast, dafs Niemand deine Krone raube. Darum heifst es denn auch schon im Anfange ganz klar: „Siehe, er kommt mit den Wolken, und ihn wird schauen jegliches Auge, auch die ihn gestochen haben (καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν apoc. 1, 7), d. i. wenn man nicht deuteln will, seine Mörder. Alle solche Stellen sucht man nun aus dem einzigen Grunde, weil nicht eingetroffen ist, was sie sagen, auf ein geistiges Wiederkommen des Herrn, auf die Entwickelung seines Reiches auf Erden, d. i. die Ausbreitung des Christenthums, zu deuten und stützt sich dabei auf den ähnlichen Ausspruch Christi vor dem hohen Rathe (Mat. 26, 64. Luc. 22, 69), worin er mit dem Kommen gerade dies meine. Allein dabei vergifst man, dafs dort ausdrücklich ἀπὸ τοῦ νῦν, ἀπ᾽ ἄρτι steht, womit doch der unverzügliche Anfang dieses Kommens bezeichnet ist, und dafs gerade aus dieser bildlichen Rede des Herrn, welche die Jünger eigentlich fafsten, die ganze Erwartung einer nahen, sichtbaren Wiederkunft Christi vom Himmel, wie sie sich durch die apostolischen Schriften hindurchzieht, mit entstanden ist. Dafs aber wirklich unser Verfasser ein baldiges, sichtbares Kommen des Herrn zum Weltgericht gemeint habe, geht unleugbar aus den Schlufsworten hervor; denn nachdem er das

Weltgericht selbst geschildert hat, läfst er den Herrn selbst sprechen: Siehe, ich komme bald, und mein Lohn mit mir, um zu geben einem Jeglichen, wie sein Werk sein wird (apoc. 22, 12). Wer vermag hier noch durch Deutelei den einfachen Sinn zu entstellen? Die Sehnsucht der ersten Christen wünschte die Ankunft des Herrn, wie sie nach jüdisch-christlicher Erwartung eintreten sollte, schnell herbei; darum spricht am Schlufse unser Verfasser: Der Geist und die Braut, d. i. die christliche Kirche (cf. 19, 7-8), sprechen: Komm! Und wer es höret, spreche: Komm! (c. 22, 17). Und die Antwort darauf lautet: Der dies bezeuget, spricht: Ja, ich komme schnell (*ναὶ ἔρχομαι ταχύ*) Amen! Worauf der Verfasser noch hinzusetzt: Ja, komm Herr Jesu! (c. 22, 20). Wer aus diesem Allen sich noch nicht überzeugen kann, welche Erwartung unser Verfasser hegte, der möchte schwerlich überhaupt zu überzeugen sein. Die Nähe der sichtbaren Wiederkunft Christi zum Gericht steht unserm Verfasser, als über allen Zweifel erhaben, fest.

2) **Die der Wiederkunft Christi und dem Weltgericht vorangehenden Begebenheiten** werden ausführlich in Visionen geschildert. Sie bilden einen dreifachen Complex oder besser drei verschiedene Cursen oder Cyclen, von denen jeder bis zum Weltgericht fortschreitet, jedoch kommen die beiden ersten nur bis zur Ankündigung des Gerichtes, während der letzte darüber hinausgeht und das Gericht selbst und das Ende der Dinge schildert.

Diesen drei Cursen vorauf geht eine Vision, in welcher der Verfasser auf der Insel Patmos (c. 1, 9) den Auftrag erhält, alle seine Visionen aufzuschreiben und den 7 einzeln genannten Gemeinden Kleinasiens zu senden. Christus selbst ertheilt ihm diesen Auftrag (c. 1, 11. 13 ff.). In Folge dessen schreibt er nun an die Gemeinden zu Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea, und zwar an eine jede Worte, die ihm Christus gesagt, und die auf den Zustand jeder einzelnen Bezug haben und die nahe Wiederkunft Christi ankündi-

gen oder darauf hinweisen (c. 2, 5. 7. c. 2, 10—11. c. 2, 16 —17. c. *2, 25—28.* c. 3, 5. c. *3, 10—12.* c. 3, 21).

a) Der erste Cyclus von Visionen (c. 4—11) weissagt nun folgende, der Erscheinung Christi voraufgehende, Begebenheiten: Von einem mit 7 Siegeln versiegelten Buche öffnet Christus nach einander die Siegel, und es kommen Plagen schrecklicher Art über die Erde, die als Messiaswehen der Ankunft Christi vorausgehen müssen. Es sind Kampf und Sieg (c. 6, 1—2), Krieg und Blutvergiefsen (c. 6, 4), Hungersnoth und Theuerung (c. 6, 5—6), Pestilenz und Tod (c. 6, 7—8), Verfolgung der Christen (c. 6, 9—11), Erdbeben und Zeichen am Himmel und auf Erden (c. 6, 12—17). Ehe jedoch das siebente Siegel geöffnet wird, werden erst die Christen vor dem hereinbrechenden Verderben bewahrt (c. 7), worauf mit Eröffnung des siebenten Siegels eine neue Reihe von Plagen durch 7 posaunende Engel eröffnet und nach einander verkündet wird. Es kommt ein Hagel, mit Blut- und Feuerregen vermischt (c. 8, 7), das Meer wird in Blut verwandelt (c. 8, 8—9), die Ströme und Gewässer werden bitter und vergiften (c. 8, 10), der dritte Theil der Sonne und der Himmelslichter wird verfinstert (c. 8, 12), ein Heuschreckenheer peinigt die Menschen (c. 9, 1—12), vier Todesengel tödten den dritten Theil der Menschen durch Feuer, Rauch und Schwefel (c. 9, 13—21). Ehe jedoch die letzte, die siebente Posaune ertönt, wird nach feierlicher Ankündigung des kommenden Endes (c. 10, 7) erst noch das Schicksal Jerusalems geweissagt (c. 11). Von der Zerstörung durch die Heiden ist der Tempel und Altar ausgenommen, zwei fromme Propheten, wie Moses und Elias, weissagen, werden aber vom Teufel getödtet. Danach jedoch werden sie, von Gott wieder belebt, in den Himmel entrückt, und ein Erdbeben zerstört den zehnten Theil Jerusalems, wobei 7000 Menschen umkommen, die andern aber sich bekehren (c. 11, 1—14). Erst hierauf ertönt die siebente Posaune, und das Reich Christi wird angekündigt. Seine Herrschaft über die Welt soll beginnen, die Todten sollen gerichtet, und der Lohn an die

Frommen vertheilt werden. Der Tempel Gottes im Himmel wird geöffnet und die Bundeslade darin gesehen.

b) Der zweite Cyclus von Visionen (c. 12—14) beginnt mit dem Juden- und Christenthume, wie es vom Teufel auf Erden verfolgt wird (c. 12), und kommt dann auf das Heidenthum und seine falschen Propheten, die Priester (c. 13), welche als Werkzeuge des Teufels die Menschen anf Erden verführen (c. 13, 12—14), während die frommen Christen gerettet und im Himmel bei Christo sind (c. 14, 1—5). Darauf wird das Strafgericht Gottes, der Untergang Babels, d. i. Roms, angekündigt, und die Strafe der Götzendiener und die Seligkeit der frommen Christen bezeichnet (c. 14, 6 — 13), worauf unter dem Bilde der Ernte die Abholung der Frommen von der Erde, und unter dem Bilde des Kelterns die Strafe der Götzendiener erfolgt (c. 14, 17—20).

c) Der dritte Cyclus von Visionen (c. 15 — 19) beginnt abermals mit der Weissagung von sieben Landplagen, welche sieben Engel nach einander aus sieben Zornschalen Gottes ausgiefsen. Es kommt böses, giftiges Geschwür (c. 16, 1—2), Blut im Meere (c. 16, 3), Blut in den Strömen und Wasserquellen (c. 16, 4 — 7), Sonnengluth (c. 16, 8 — 9), Finsternifs (c. 6, 10—11), Dürre (c. 16, 12) und Verderben durch Krieg (v. 13—16), Blitz, Hagel und Erdbeben (c. 16, 17—20). Darauf wird unter dem Bilde eines buhlerischen Weibes Roms (cf. 17, 9) Macht, Herrlichkeit und Verworfenheit (c. 17), sowie sein Untergang geschildert (c. 18), der dann wirklich erfolgt durch Christus, welcher auf einem weifsen Rosse mit den himmlischen Heerschaaren gegen das ganze Reich des Götzendienstes streitet und es stürzt. Das Heidenthum und seine Priester werden in den Feuerpfuhl geworfen, und das Reich Christi unter dem Bilde eines Hochzeitmahles wird, als jetzt beginnend, angekündigt (c. 19).

Da man alle diese Weissagungen bis ins Einzelnste als unfehlbar annahm, so hat man eine unsägliche Mühe verschwendet, ihre zum gröfsten Theil schon als gewifs angenommene Erfüllung aus der Geschichte nachzuweisen, und es konnte nicht

fehlen, dafs man auf Deutungen gerieth, von denen eine oft der anderen geradezu widersprach. Man vergafs dabei ganz, dafs die ewig wahren Ideen des Christenthums von der ganzen Entwickelung des Reiches Christi hier in zeitlicher Hülle, wie sie das Judenthum dem Verfasser darbot, und nach seiner individuellen Vorstellung, wie seine jüdisch-christliche Phantasie sie ihm bis in die speciellsten Züge ausmalte, vorliegen. Wenn daher im Grofsen und Ganzen die Weissagungen des Buches, sofern christlicher Geist und christliche Wahrheit darin liegen, ihre Geltung ewig behalten und ihre Erfüllung zuversichtlich finden werden: so werden die speciellen Züge jeder Vision und jedes Gemäldes darin vergeblich auf einzelne, bestimmte Thatsachen gedeutet werden. Die Nichterfüllung des Einzelnen wird jedem Unbefangenen sich mit der unwiderstehlichen Macht der Wahrheit von selbst aufdrängen, und alle künstlichen Mittel der Exegese helfen nichts, den Widerspruch zu verdecken, der zwischen geschichtlichen Thatsachen und den vorliegenden Weissagungen Statt findet. Als christliche Wahrheit aber haben sich bewährt die Ideen von dem Kampfe des Christenthums gegen das Heidenthum, von der siegreichen Ausbreitung des ersteren, von dem Sturz des letztern, und ebenso werden sich bewähren die Vorstellungen von dem endlichen Siege des Reiches Christi auf Erden und dem Ende aller irdischen Dinge, wir müfsten sonst an den Worten des Herrn selbst zweifeln. Wie wenig aber alle Einzelnheiten der vom Verfasser gegebenen Weissagungen in Erfüllung gegangen, zeigt vor Allem die Schilderung von Roms Untergang, die, aus den Propheten entlehnt, mit der wirklichen Thatsache des untergegangenen Heidenthums und der römischen Weltherrschaft gar keine Vergleichung aushält, da die Aehnlichkeiten nur mit aller ersinnlichen Mühe und Gewalt herbeigezogen werden können. Halten wir daher die Hauptvorstellungen, die Grundideen des Ganzen als christliche Wahrheit fest, so werden wir in den einzelnen Zügen, in den Details der gegebenen Bilder der Zukunft, die individuelle Vorstellungsform als aus dem Juden-

thum entlehnt und der allgemein-gültigen, christlichen Wahrheit entbehrend anerkennen müssen. Unser Verfasser lebt und webt wie in der jüdischen Geschichte, so in der jüdischen Prophetie und der zu seiner Zeit geltenden Ansicht von den letzten Dingen, wie sie aus dem Juden-, namentlich Pharisäerthum sich gebildet hatte; nur dafs sein Glaube an den Erlöser, als den bereits erschienenen Heiland der Welt, allen seinen eschatologischen Vorstellungen christliche Bestandtheile und christliche Färbung gegegeben. Wie sehr aber derselbe in seinem früheren Judenthum zu Hause und die Vorstellungen desselben mit in sein Christenthum hinübergenommen habe, davon überzeugt sich jeder Leser der Apokalypse vollkommen, sofern er unbefangen genug ist, jüdische Vorstellung für jüdische und nicht für christliche zu halten. Wir weisen hier nur auf Einiges hin.

Der Glaube an einen Hades (c. 1, 18. 6, 8) und ein Paradies (c. 2, 7), an ein vom Himmel auf die Erde herabkommendes Jerusalem (c. 3, 12. cf. 21, 2), an einen im Himmel vorhandenen Tempel Gottes mit der Bundeslade (c. 11, 19) charakterisirt ihn schon als früheren Juden, und fast alle seine Bilder und Vorstellungen von dem unsichtbaren Reiche Gottes im Himmel und den auf Erden noch geschehenden Dingen verrathen den jüdischen Ursprung in Form und Ausdruck. Der Thron Gottes mit den vier Thieren, den er in der ersten Vision sieht (c. 4, 2. 5—6), ist entnommen aus Ezechiel 1, 5—7. 10 (cf. Daniel 7, 9. 13. Jes. 6), der Lobgesang der vier Thiere im Himmel (c. 4, 8) aus Jesaias 6, 3, das versiegelte Buch (c. 5, 1) aus Daniel 12, 4. 9, das Verschlingen des Buches (c. 10, 8—11) aus Ezechiel 3, 1—3, die Versiegelung der zu Rettenden an den Stirnen (c. 7, 2—3) aus Ezechiel 9, 4. 6, das Messen des Tempels, der verschont bleiben soll (c. 11, 1—2), aus Zacharias 2, 1. 2, die Plagen, die über die Erde kommen sollen (c. 8, 6—13 u. c. 15), theils aus der Geschichte des Moses in Aegypten vor Pharao (2. Mos. 9, 18—19. 23—25. 2. Mos. 7, 20—21. 15, 23. 10, 21. und für c. 15 cf. 2. Mos. 9, 10—11. 7, 20—21. 10, 21. 8, 3—7), theils aus Joel (1, 10—12.

2, 1—5, von der Heuschreckenverwüstung); die Weinlese und das Keltern, als Bild des Untergangs der Bösen (c. 14, 17—20), aus Jeremias 49, 9 (cf. Jes. 63, 3); der Untergang Roms (c. 18) aus den Weissagungen von der Zerstörung Babylons (Jes. 13, 21. 34, 13. Jerem. 50—51) und Tyrus (Jes. 23. Ezech. 26. 27); das Herbeirufen der Raubvögel endlich zum Frafs der Leichname (c. 19, 17—18) aus Ezechiel 39, 17—20.

Aufserdem weisen noch klar auf seine jüdische Vorstellungsweise hin: die 24 Aeltesten (c. 4, 4) um den Thron Gottes, die hier versammelt sind, wie die Aeltesten der 24 Priesterordnungen der Juden im Tempel; die Bezeichnung der zu Rettenden nach den 12 Stämmen Israels (c. 7, 4 ff.); das Rauchwerk in dem Rauchfasse (c. 8, 3), das wie im Psalm 141, 2. die Gebete der Heiligen bezeichnet; die beiden Propheten zu Jerusalem (c. 11, 5 ff.), deren Macht wie die des Elias (1. Reg. 17, 1 ff.) und des Moses (2. Mos. 7, 20. 9, 14. 11, 1) geschildert wird; das Aufsteigen derselben (c. 11, 12) zum Himmel, welches an Elias (2. Reg. 2, 11) und Henoch (1. Mos. 5, 22) erinnert; das Weib in der Wüste, welches dort 1260 Tage, d. i. 3½ Jahre (cf. 12, 14) ernährt wird (c. 12, 6), wie Elias in der Zeit der Theuerung zu Sarepta (Zarpath) bei der Wittwe (1. Reg. 17, 9. cf. c. 18, 1); der Erzengel Michael, der mit dem Drachen streitet (c. 12, 7), und der schon beim Daniel als Schutzengel der Juden bezeichnet ist (Dan. 10, 13. 21. 12, 1); die Zeitrechnung von 3½ Jahren, die das Weib in der Wüste bleiben soll (cf. 12, 14), und die entnommen ist aus Daniel 7, 25. 12, 7, wo nach Verflufs dieser Zeit der Eintritt des messianischen Reiches geweissagt wird; endlich der falsche Prophet in dem Heidenthume (c. 13, 13), der Wunder thut wie Elias (1. Reg. c. 18) und die Götzen lebendig macht (c. 13, 14), wie Jesaias gerade die Götzenpriester herausforderte, dafs sie es thun möchten (Jes. 40, 41).

Wenn wir hiermit auf Einzelnheiten hingewiesen, in denen sich die judaisirende Vorstellungsform des Verfassers unzweideutig offenbart, so trägt doch der ganze Styl desselben noch weit

mehr das Gepräge einer Alles im jüdischen Gewande haltenden Ausdrucksweise. Wohl wissen wir, daſs auch das Alte Testament göttliche Offenbarung ist und vor Allem die Vorbereitung für das helle Licht des Evangeliums enthält: allein daſs alle die speciellen, im Alten Testament enthaltenen, Erwartungen wörtlich und eigentlich gefaſst, volle Wahrheit enthalten, streitet schon gegen die allbekannte Thatsache, daſs die Juden eben nach dem Alten Testamente ein irdisches Messiasreich und einen irdischen König als Heiland erwarteten, was ganz unmöglich gewesen wäre, wenn nicht wirklich dergleichen Erwartungen im Alten Testament ebenfalls ausgesprochen wären. Wir verstehen freilich alle solche Stellen geistig, weil der Geist Christi uns darauf hinweist; allein eigentlich gefaſst, enthalten sie irdische, nicht himmlische Hoffnungen, und ihre wörtliche Erfüllung kann der christliche Geist nimmer glauben. Nun aber nimmt unser Verfasser Vorstellungen, Erwartungen, Thatsachen und Ausdrücke aus dem Alten Testament nicht etwa in dem Sinne auf, daſs er allegorisirt, oder daſs er ihren wahren, christlichen Sinn und Gehalt oder ihre prophetische Bedeutung zeigt, sondern er benutzt sie blos als Baustücke zu einem neuen, einzig von seiner jüdisch-christlichen Phantasie gebildeten und getragenen Bauwerk, so daſs das Material des neuen Gebäudes unverkennbar jüdischen Ursprungs bleibt, ohne daſs die frühere Verbindung, Beziehung und Bedeutung der einzelnen Theile irgendwie beibehalten wäre. Sie erhalten sämmtlich eine neue Zusammensetzung und neue, ursprünglich nicht gehabte, ja vorher selbst unmögliche Bedeutung, so daſs der eigenthümliche Sinn des Baumeisters eben so sehr, wie die ursprüngliche Natur des Materials, deutlich zu erkennen ist.

Als Grundvorstellung aber bei allen jenen der Erscheinung Christi voraufgehenden Begebenheiten zeigt sich auch bei unserm Verfasser die altprophetische und im späteren Judenthum weiter ausgeführte Idee der Messiaswehen, wonach die schrecklichsten Drangsale, Verfolgungen und Leiden der Ankunft des Messias

vorausgehen müssen. Dies ist die Idee, die der Verfasser specialisirt und nach den im Alten Testament vorliegenden Mitteln, wie sie seine Phantasie eben gebrauchte, auf kunstvolle Weise ausgeführt hat. Eben so malt er nun auch die Wiederkunft Christi selbst bis ins Einzelne aus. Hören wir zuletzt auch davon das Wesentliche seiner Erwartung.

3) **Bei der Wiederkunft Christi** wird durch einen Engel der Teufel auf tausend Jahre in dem Abgrunde verschlossen (c. 20, 1—2). Es erfolgt die erste Auferstehung, d. i. die der frommen Christen; sie werden wieder lebendig und herrschen auf Thronen tausend Jahre mit Christo (c. 20, 4—6). Darauf wird der Teufel noch einmal auf kurze Zeit befreiet (cf. c. 20, 3), verführt die Völker und erregt Kriege gegen die Heiligen und ihre Stadt. Doch Feuer vom Himmel verzehrt jene, und der Teufel wird in den Feuer- und Schwefelpfuhl geworfen, wo die Verdammten in Ewigkeit gepeinigt werden (c. 20, 7—10). Hierauf folgt die zweite Auferstehung, wobei alle Todten auferstehen und nach ihren Werken gerichtet werden. Die Bösen und die nicht im Buche des Lebens stehen, werden in den Feuerpfuhl geworfen, und eben so der Tod selbst und die Unterwelt. Beide hören also für immer auf (c. 20, 11—15). Denn dieser Feuerpfuhl ist die ewige Verdammnifs, genannt der zweite Tod (c. 20, 14. 21, 8). Jetzt erst erscheint ein neuer Himmel und eine neue Erde, das neue Jerusalem steigt aus dem Himmel von Gott herab auf die Erde, Gott selbst wohnt hier bei den Menschen, welche volle Seligkeit geniefsen, während die Bösen in dem Feuerpfuhl gepeinigt werden (c. 21, 1—8). Darauf wird das neue, vom Himmel herabgekommene Jerusalem in seiner Herrlichkeit hier auf der neuen Erde geschildert, und die zu ihm Gekommenen werden herrschen in alle Ewigkeit, während alle Bösen von demselben ausgeschlossen bleiben (c. 21, 9—c. 22, 15). Dies ist das bevorstehende und bald beginnende Ende aller Dinge (cf. c. 22, 16—20).

Da weder Christus noch seine Apostel eine solche Beschrei-

bung und Ausmalung der letzten Dinge und des Weltendes geben, wohl aber die jüdische Theologie zur Zeit Christi gerade solche Vorgänge bei der Erscheinung des Messias erwartete, und diese Lehre, wie oben gezeigt, durch den Einflufs des Pharisäismus sich aus prophetischen Aussprüchen über eine Auferstehung der Todten allmählich entwickelt hatte: so mufs die christliche Freiheit uns bleiben, diese Ansicht über das zu erwartende Weltende der individuellen Fassung und Vorstellung des im Judenthum aufgewachsenen Verfassers zuzuschreiben. Die jüdischen Elemente sind auch hier als solche zu sehr in die Augen fallend, um als ächt christlich gelten zu können. Dahin gehören: 1) das Verschliefsen des Teufels in dem Abgrunde auf die bestimmte Zeit von 1000 Jahren, wovon der Herr nie und nirgends gesprochen; 2) das Herrschen der frommen Christen mit Christo ebenfalls auf 1000 Jahre, welche Zeit der Herr nirgends bestimmt hat, wenngleich er dasselbe Bild von der Seligkeit der Seinen ausdrücklich gebraucht (Mat. 19, 28. Luc. 22, 30); 3) die Kriege, die der Teufel nach seiner Befreiung gegen die Heiligen wieder führen soll, wovon in den apostolischen Schriften gar nichts geschrieben steht; 4) die irdische Herrlichkeit des neuen Jerusalems, das recht eigentlich hier auf der Erde sein und dazu vom Himmel herabkommen soll; 5) die dann erst beginnende Seligkeit der Frommen, denn d a n n, heifst es, wird Gott abwischen jegliche Thräne von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, noch Trauer, noch Klage, noch Schmerz u.s.w. (c. 21, 4 — 5). Man merke hier auf die Futura *ἐξαλείψει, οὐκ ἔσται*, wonach das Alles erst sein wird in dem auf die Erde herabgekommenen Jerusalem, das ebenfalls dann erst bevölkert werden wird (c. 21, 24—27), so dafs die Frommen nach ihrem Tode das Alles, was von der Seligkeit im neuen Jerusalem gesagt ist, noch nicht haben und geniefsen, sondern erst empfangen sollen, wenn die geschilderte Herrlichkeit hier auf der Erde beginnt. Es sind hier also nicht Bilder der Seligkeit, wie sie nach

dem Tode die frommen Christen erwartet, sondern wie sie erst am Ende der Welt ihnen zu Theil werden soll.

4) Natürlich entsteht hier die wichtige Frage: **Wie dachte sich der Verfasser das Schicksal der Todten bis zu dieser Auferstehung?** So viel geht zunächst aus der Schilderung der *ἀνάστασις πρώτη* (c. 20, 4—6) mit Sicherheit hervor, dafs bei dieser die Frommen wieder zu einem Leben kommen, wovon die andern Todten noch auf tausend Jahre ausgeschlossen sind. Die Frommen sind also bis dahin ebenfalls *νεκροί*, wie die andern, und kommen erst jetzt aus dem Tode zurück ins Leben, und zwar in ein hier auf der Erde wieder beginnendes; daher der Ausdruck *ἀνάστασις* und der das Ganze verdeutlichende Gegensatz: *οἱ δὲ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἀνέζησαν* (c. 20, 4). Der Zustand der Todten bis zur Auferstehung ist also keine eigentliche *ζωή*, das Gericht über sie ist noch nicht gehalten; denn die ewige Entscheidung folgt erst nach der zweiten Auferstehung (c. 20, 12—15), wo erst die *ζωή* und der *δεύτερος θάνατος* als Lohn oder Strafe über alle dann Auferstandenen ausgesprochen und als endliches und letztes Gericht bezeichnet wird. Die bei der ersten Auferstehung Auferweckten haben also nur den Vorzug vor denen, die am Ende der Welt die *ζωή* erhalten, dafs sie schon tausend Jahre früher zu dieser *ζωή* und ihrer Herrlichkeit gelangen, ohne dafs sie erst das Weltende und das Gericht abzuwarten brauchen, da sie von letzterem, namentlich der durch dasselbe erfolgenden Strafe, ausgenommen sind (cf. c. 20, 6). Bis zur Auferstehung nun sind die Todten in dem *ᾅδης*; denn aus diesem erlöst sie erst Christus, der die Schlüssel des Hades und des Todes hat (c. 1, 18), woraus zuversichtlich folgt: einmal, dafs unser Verfasser an eine Unterwelt glaubte, worin die Todten bis zu ihrer Auferstehung bleiben müfsten (cf. c. 20, 13), und zweitens, dafs aus dieser Unterwelt eine Rückkehr ins Leben nur durch Christus möglich werde. Diese Unterwelt hört erst am Ende aller Dinge auf; denn da der Tod dann aufhört, der die Seelen in diesen Hades brachte, so hat dieser letztere selbst keinen

Zweck mehr, da keine Todten mehr aufzubewahren sind. Er wird also wie der Tod in den Feuerpfuhl geworfen (c. 20, 14). Auf eine nähere Beschreibung dieser Unterwelt läfst sich nun unser Verfasser nicht weiter ein, da er die Vorstellung davon bei seinen jüdisch-christlichen Lesern voraussetzen konnte, und so erfahren wir denn in dieser Beziehung nichts Näheres über das Schicksal der Guten und Bösen bis zu ihrer Auferstehung aus dem Hades.

Nichts desto weniger fordern die christlichen Elemente bei unserm Verfasser ihr Recht, und er spricht an mehreren Stellen von einem seligen Leben der Frommen bei Christo, das noch vor der *ἀνάστασις πρώτη* Statt findet, und das entweder seinen Aeufserungen vom Hades geradezu widerspricht, oder seine Vorstellung davon so modificirt, dafs für die Frommen derselbe eigentlich gar nicht mehr vorhanden ist. Denn obwohl in den Visionen, in denen er den Himmel und den Thron Gottes sieht (c. 4 — 11), zu Anfang nur der 24 Aeltesten und der Engel als Bewohner des Himmels gedacht wird (cf. besonders c. 5, 11), und von den Geistern der vollendeten Gerechten, wie Hebr. 12, 23, gar nicht die Rede ist: so heifst es doch später ausdrücklich: Nach diesem schauete ich, und siehe, ein grofser Haufe, den Niemand zählen konnte, aus allen Völkern und Geschlechtern und Nationen und Zungen standen vor dem Throne und vor dem Lamme, angethan mit weifsen Kleidern und Palmen in ihren Händen (c. 7, 9). Es sind dies die aus grofser Trübsal Gekommenen (c. 7, 14), und sie sind hiernach nicht im Hades, sondern im Himmel selbst. Denn es heifst von ihnen: Darum sind sie vor dem Throne Gottes und dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel, und der auf dem Throne sitzet, wird über ihnen wohnen (c. 7, 15). Ihre Seligkeit wird ferner als ein Geborgensein vor irdischem Schmerz geschildert, und gesagt, dafs Christus sie weiden und sie leiten werde zu lebendigen Wasserquellen (c. 7, 16 — 17). Fassen wir den Sinn dieses ganzen, unübertrefflich

schönen Bildes genau, so kann hier weder an einen Aufenthalt im Hades, noch überhaupt an eine unvollkommene Seligkeit vor der Auferstehung am Ende der Welt gedacht werden, sondern es ist die volle, ganze Seligkeit bei Christo dem Herrn, die nach dem Tode eintritt und gar nicht höher oder gröfser gedacht werden kann. Ferner heifst es von den vor dem Ende und während der Drangsal Geretteten, deren Zahl nach den zwölf jüdischen Stämmen auf 144,000 angegeben wird, dafs sie tadellos vor dem Throne Gottes sind (c. 14, 5), dafs sie von der Erde erkauft sind (c. 14, 3), als Erstlinge Gott und dem Lamme (c. 14, 4), und dafs sie dem Lamme folgen, wohin es irgend geht (c. 14, 4). Auch hier ist ohne Zweifel ein Aufenthalt in dem himmlischen Reiche Gottes und seines Sohnes bezeichnet. Ebenso weist die bekannte Verheifsung: Selig sind die Todten, die in dem Herrn sterben, von nun an; ja, spricht der Geist, sie sollen ruhen von ihrer Arbeit (ihren Leiden); ihre Werke aber folgen ihnen nach (c. 14, 13), auf eine unmittelbar nach dem Tode, nicht am Ende der Welt erst, eintretende Seligkeit hin; denn wenngleich die vorangehende Strafandrohung (c. 14, 9—11), da sie unmittelbar nach der Verkündigung von Babels (Roms) Untergang (c. 14, 8) folgt, sich auf die Strafe am Ende der Welt zu beziehen scheint (cf. c. 14, 10—11. u. c. 20, 10): so spricht diese Tröstung, die den Frommen von einem andern Engel gegeben wird, doch zu deutlich von einer für sie gleich nach dem Tode bevorstehenden Seligkeit, als dafs dies verkannt werden könnte. Denn wenn wir das *ἀπάρτι* auch nicht auf die Zeit vom Tode an, wie viele thun, beziehen können, da es gegen die Bedeutung des Wortes ist: so heifst es doch jedenfalls: von nun an, d. i. nachdem die Erlösung durch Christus vollbracht ist, so dafs von dieser Zeit an die Seligkeit derer, die in dem Herrn sterben, gewifs ist, oder so dafs die von nun an Sterbenden gewifs selig werden. Aufserdem aber sprechen die Präsentia *οἱ ἀποθνήσκοντες* und *ἀκολουθεῖ*, so wie das bei *μακάριοι* hinzuzudenkende *εἰσίν*, ganz klar für eine mit

dem Tode sogleich eintretende Seligkeit. Denn dafs man diese Präsentia nicht etwa in prophetischer Rede für Futura nehmen kann, zeigt das *ἀποθνήσκοντες*, da, wenn an das Ende der Welt dabei gedacht wäre, wohl von *ἀναστάντες* und einer *ἀνάστασις*, aber nicht von denen, die da erst sterben, geredet werden konnte. Endlich damit auch der leiseste Zweifel schwinde, dafs der Verfasser wirklich die verstorbenen Frommen sich im Himmel dachte, führen wir die Stelle c. 18, 20 an, wo es nach dem verkündeten Untergange Babels heifst: Freue dich über sie, Himmel, und ihr Heiligen und ihr Apostel und Propheten; denn Gott hat Rache für euch an ihr genommen. Danach wird mit dem Ausdruck vieles Volk im Himmel (*ὄχλου πολλοῦ ἐν τῷ οὐρανῷ* c. 19, 1. 6), das näher noch bezeichnet ist durch: alle seine Knechte, die ihn fürchten, Klein und Grofs (c. 19, 5), unstreitig auch die Schaar der Seligen im Himmel bezeichnet, die aufgefordert werden, dem Herrn einen Lobgesang zu singen (c. 19, 5), und ihn darauf auch wirklich singen (c. 14, 6 — 8).

Sehen wir nun in allen diesen Stellen schlagende Beweise, wie unser Verfasser trotz seiner judaisirenden Ansicht vom Hades die christliche Lehre von einer seligen Unsterblichkeit nach dem Tode in sich aufgenommen hatte und festhielt, so dafs diese mitten unter seinen Weissagungen von einer erst später erfolgenden Auferstehung hervortritt: so frägt sich natürlich: wie war Beides in seiner Ansicht und seinem Glauben vereinigt? Wie konnte er den Glauben an eine Unterwelt und den Aufenthalt der Seelen in ihr und doch zugleich auch den Glauben an ein seliges Leben der Frommen im Himmel bei Gott und dem Erlöser festhalten? Zunächst ist hierauf zu erwiedern, dafs eine so bestimmt ausgebildete und bis ins Einzelne festgestellte Dogmatik, wie sie die späteren christlichen Jahrhunderte aufweisen, nicht in den Zeiten des Urchristenthums zu suchen ist, und die früheren jüdischen und neu empfangenen christlichen Vorstellungen oft neben einander und in einander übergehend gefunden werden, so dafs

unser Verfasser die Vorstellung vom Hades und dem Aufenthalt der Todten in ihm im Allgemeinen festhalten, für die frommen Christen aber, die um ihres Glaubens willen hier viel gelitten hatten, einen unmittelbaren Uebergang mit dem Tode zu Gott und Christo annehmen konnte, ohne dafs diese erst in den Hades bis zur Auferstehung aus demselben hinabzusteigen brauchten. Für diese Lösung der Schwierigkeit spricht, dafs, wo von der Seligkeit der Frommen bei Christo im Himmel die Rede ist, immer solche bezeichnet sind, die auf Erden entweder als Märtyrer gelitten (c. 6, 9. 18, 20), oder doch viele Drangsale um ihres Glaubens willen erfahren haben (c. 7, 14. c. 2, 7. 10. 17. 26. 3, 4 4—5. 3, 21). Man könnte aber auch ebensowohl annehmen, dafs alle frommen Christen, sofern sie mehr oder weniger alle in jener Zeit für ihren Glauben zu leiden hatten, nach des Verfassers Ansicht unmittelbar nach dem Tode zur Seligkeit bei Christo erhoben wurden, während alle Bösen, wie alle vor Christo Verstorbenen, noch im Hades wohnend von ihm gedacht wurden. Dafür spricht selbst das von ihm für die Frommen bei der ersten Auferstehung gebrauchte Wort ἔζησαν, wärend für die übrigen Todten ἀνέζησαν gebraucht ist (e. 20, 4. 5). Wenn nämlich die Frommen schon vor ihrer Auferstehung bei Christo lebten, so ist diese letztere selbst nicht ein Wiederaufleben, sondern nur ein fortgesetztes Leben (ἐζήσαν), und zwar hier auf der Erde in dem nun erscheinenden tausendjährigen Reiche Christi, das nur darum ἀνάστασις heifst, weil sie wieder hier auf Erden und zwar in ihren Leibern erscheinen werden; dagegen ist die Rückkehr der übrigen Todten aus dem Hades ein wirkliches Wiederaufleben (ἀνέζησαν), da ihre Seelen im Hades bis dahin kein wirkliches Leben führen. Fafst man dagegen das Wort ἔζησαν dem Sinne nach für wiederaufleben, worauf der Gegensatz: οἱ δὲ λοιποὶ οὐκ ἀνέζησαν, hinzuweisen scheint: so bietet sich eine andere Lösung der Schwierigkeit in dem Unterschiede dar, den unser Verfasser alsdann wahrscheinlich sich zwischen der ψυχή, d. i. der vegetativen Lebenskraft oder der

sinnlichen Seele, und dem πνεῦμα, der höheren, edleren Seele, dem eigentlichen Geiste dachte. Während er dann den Aufenthalt der ersteren bis zur Auferstehung im Hades dachte, konnte er das Uebergehen des letzteren mit dem Tode in das unsichtbare Reich Gottes, in den Himmel als Ort der Vergeltung, festhalten, so dafs erst bei der künftigen Auferstehung die Wiedervereinigung beider mit dem Leibe erfolgte. So sehr sich indessen diese letztere Erklärung Manchem empfehlen möchte, so ist doch keineswegs aus dem Buche selbst zu erweisen, dafs der Verfasser jenen Unterschied wirklich machte, oder sich klar und bestimmt vorstellte; denn da, wo er von den Märtyrern spricht, läfst er ihre Seelen (τὰς ψυχάς c. 6, 9) unter dem Altar im Himmel sein und klagen, dafs ihr Blut noch nicht an den Bewohnern der Erde gerochen sei, worauf ihnen weifse Kleider gegeben werden, und gesagt wird, dafs sie noch eine kleine Zeit ruhen möchten (c. 6, 10—11). Wohl läfst sich auch hier das Bild also erklären, dafs die Seelen der Märtyrer (αἱ ψυχαί) eigentlich noch im Hades weilen, allein mit ihren Klagen bis zu dem Altar Gottes im Himmel empordringen, worauf ihnen die Antwort zu Theil wird, dafs die Zeit des Endes, und somit der Rache für sie, und ihrer Verherrlichung durch die Auferstehung noch nicht gekommen sei, wohl aber nach kurzer Zeit kommen werde. Für diese Auslegung spricht die kurz vorhergegangene Nennung des Hades (c. 6, 8), ferner der Umstand, dafs die Seelen der Märtyrer (αἱ ψυχαί) hier nicht frei im Himmel leben, sondern ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου, unter dem Altar, erscheinen, und dafs endlich ihnen gesagt wird, sie möchten noch eine kleine Zeit ruhen (ἵνα ἀναπαύσωνται ἔτι χρόνον μικρόν), was auf das Ruhen im Hades bezogen werden kann. Dagegen könnte indefs immer geltend gemacht werden, dafs ihnen auch hier weifse Kleider gegeben werden (c. 6, 11), was nach vielen Stellen nicht blofs Bezeichnung der Unschuld und Tugend, sondern auch der seligen Gemeinschaft und des Aufenthaltes unter den Seligen des Himmels ist; denn gerade wo von diesen die Rede ist, erscheinen sie immer in weifsen

Kleidern, ja werden damit eben zur Theilnahme an der Seligkeit bei Christo bekleidet (c. 19, 8. 3, 4. 4, 4. 7, 9. 14—15).

Wie dem nun aber auch sei, so viel ist aus dem bisher Gesagten klar, dafs jüdische und christliche Vorstellungen bei unserm Verfasser in einander spielen, und eine strenge dogmatische Geschiedenheit beider unerweisbar bleibt. Es genügt, auch hier zu erkennen, wie die rein christliche Idee einer seligen Unsterblichkeit bei Gott und Christo das Gemüth des Verfassers durchdrungen hat, ohne dafs seine jüdische Vorstellung und Erwartung der künftigen Dinge dadurch verdrängt worden wäre. Wir sehen dies, um ein letztes Beispiel anzuführen, auch an seiner Vorstellung vom Paradiese (c. 2, 7); denn er schreibt gleich zu Anfang an die Gemeinde zu Ephesus: Wer überwindet, dem will ich zu essen geben vom Baume des Lebens im Paradiese meines Gottes, wo in der jüdischen Vorstellung von dem Paradiese offenbar zugleich die christliche Idee eines seligen, unvergänglichen Lebens bei Gott im Himmel liegt. Eine ähnliche Verbindung jüdischer und christlicher Hoffnung findet sich in sämmtlichen Verheifsungen an die 7 genannten Gemeinden Kleinasiens (c. 2, 10-11. 17. 26-27. 3, 4-5. 11. 21), wo die Seligkeit nach dem Tode und die bei der nahen Wiederkunft Christi so durch einander gehen, dafs Beides identisch erscheint, wie denn das bei der Erwartung einer so grofsen Nähe der Wiederkunft Christi leicht erklärlich ist.

Wenn wir daher auch mit Luther in der Offenbarung Johannis nicht das Werk eines Apostels sehen, so bleibt das Buch doch als lebendiges Zeugnifs der urchristlichen Erwartung und Hoffnung von den letzten Dingen für uns immerdar von hohem Werthe, der um so höher ist, je mehr wir die christliche Wahrheit, wie sie vom Herrn offenbart, auch hier niedergelegt, und wenngleich in eigenthümlicher Hülle, doch oft mit heiliger Kraft und siegender Gewalt ausgesprochen finden.

